

阅读

周易 与现代文化

郑万耕 赵建功 著

(修订版)

诸子百家与
现代文化
丛书

中国
广播电视出版社

诸子百家与现代文化丛书被列为北京市
教委哲学、社会科学“九五”规划项目

丛书编委会

主 编 朱耀廷

编 委 (以姓氏笔画为序)


王德有	孙中原	朱耀廷
李 力	李月修	李晓霖
张连城	武树臣	郑万耕
赵建功	董志铁	魏常海

总序

春秋战国是中国文化史上的轴心时代。当时诸子并起，百家争鸣，学术文化高度发展。正如古希腊哲学是西方哲学思想发展的源泉一样，先秦诸子学说是中国两千年来思想发展的源泉。

儒家总结了夏商周三代的文化成就，整理了从古传下来的历史文献，重视人伦道德，为两汉以后的文化教育传统奠定了基础。儒家所传授的《周易经传》更是富于深刻的智慧，为后世的哲学思想的发展提供了渊奥的源泉。道家富于批判精神，揭示了文化发展中出现的偏失，要求回到自然，对于自然的奥秘有较深的体会。墨家追求“国家人民百姓之利”，富于牺牲精神，对于自然科学与名辩之学有较高的贡献。法家强调变革，主张以法治国，虽然其所谓法是专制主义的法，但是肯定法治还是有重要意义的。兵家的军事著作更是闪耀着符合实际的智慧。诸子学说既包含具有历史局限性的糟粕，也含有符合客观实际、适合社会发展需要的精华，在今天仍能给我们以深刻的启迪。

我们今天建设有中国特色的社会主义新文化，在深入考察现代实际、发扬创造性的思维的同时，研读诸子学说，仍可以从中得到有益的启发。了解诸子之学中的深切智慧，也可以增强人民的民族自尊心与自信心。



朱耀廷同志主编《诸子百家与现代文化》，邀我写一篇序文，于是略述研究诸子学说的意义以为之序。

张岱年

1997 年 8 月于北京大学

修订版序

十余年前，中国传统文化的研究已经引起学术界的高度重视，但对传统文化与现代文化的关系却研究较少。当时经与李晓霖女士交谈，我们决定组织编写一套学术研究性丛书《诸子百家与现代文化》。该套丛书共计 8 本，1998 年在中国广播电视出版社出版。

当时之所以选择这个题目，我们的基本考虑如下：先秦诸子百家学说是中国传统文化源头，在社会上有着广泛而深远的影响。但无论是普通老百姓，还是大学生乃至整个知识界，真正了解诸子百家学说的并不在多数。对诸子学说进行深入浅出的介绍，对于宣传和理解中国传统文化会大有好处。先秦诸子学说与其他古文化一样，其中既有民族性的精华，又有封建性的糟粕；既有符合社会发展实际的真知灼见，又有唯心主义的奇谈怪论。秦始皇的焚书坑儒与汉武帝的独尊儒术，其实都是封建的文化专制主义，都不应为其辩护，而评法批儒与全面地尊孔复古也不能促进中国的现代化。只有取其精华，弃其糟粕，方能弘扬中国传统文化。诸子百家学说中有不少符合社会发展实际的精辟见解，如儒家、墨家的教育成才思想，法家的变革主张、法制建设思想，兵家的兵法战策，道家的辩证思想与养生学说，甚至在诸子的宇宙观、天人观、伦理观中也有不少符合认识规律的思想与主

张，这是中国传统文化的宝贵财富，是我们的祖先对人类文化宝库的伟大贡献。认真研究一下诸子百家与现代文化的关系，不仅可以进一步加深人们对中国传统文化的理解，使诸子学说中符合社会发展需要的思想主张进一步为今人掌握，同时也有利于进一步增强中华民族的凝聚力，提高民族的自豪感与自信心，进一步促进精神文明与物质文明建设，更好地为振兴中华，实现四个现代化服务。

1999年4月10日，由北京市哲学社会科学规划办公室主任主持，以北京大学哲学系楼宇烈教授为专家组组长，举行了《诸子百家与现代文化》结题报告会，专家组提出了正式的评审意见，对该套丛书给予了很高的评价。专家们认为，该套丛书填补了中国传统文化尤其是诸子百家与现代文化研究的一个空白，是一套富有启发性的古为今用的学术性著作。

这套丛书有如下几个特点：1. 正确地处理了古代与现代、传统与创新的关系。创新是当今最崇尚的一个口号，然而创新是相对于传统而言，不了解传统，不借鉴传统，是不可能真正意义的创新的。因此创新要以古为鉴，传统要为今所用。2. 作者遵循了“实事求是，一分为二；取其精华，弃其糟粕”的科学态度，首先对先秦诸子学说忠实地作了介绍，尽可能展示诸子学说的本来面貌，而不是按作者本人的思想去任意诠释。其次是对先秦诸子思想既不简单肯定，也不简单否定，而是实事求是、一分为二地进行分析评价，努力做到言之有理，持之有据。3. 本丛书概括了诸子百家符合社会发展需要的哲理性认识，努力探索诸子百家规律性的见解，一分为二地评价其为人处世的原则，实事求是地介绍了诸子认识事物的方法，并能正确地运用先秦诸子提出的方略。这是人类智慧的总结，是中国传统文化的精华，了解掌握了这些人生哲理与真知灼见，无疑会提高人们的思想文化素质。

从该套丛书出版到现在，已有近十年的时间了，我们根据多年的学术研究成果和教学实践，对该套丛书重新进行了修订。在写作时，我们尽量运用通俗易懂的语言，深入浅出地向读者介绍先秦诸子学说，使深奥难懂的学术著作成为广大群众能够读通弄懂的人文素质教材，这无疑就是对传统文化的一种贡献。由于我

们的这套书是出于众人之手，每人的研究领域不同，写作风格也不尽相同，虽然在写作前曾统一了体例，但最终的成果毕竟还会千差万别，其中也会有一些不恰当的分析与论述，希望读到此书的诸位读者与专家不吝赐教，及时指正。

朱耀廷

2006年5月25日于望京花园

目 录

总 序/张岱年

修订版序/朱耀廷

导 论 《周易》的现代反思 1

一 周易、易经、易传、易学辨正 2

二 《周易》的作者、制作年代及其性质 5

三 易学源流及学派 11

四 《周易》在国外的传播和研究 18

五 易学热的反思 34

六 《周易》的现代意义 40

第一章 “易有太极，是生两仪”的宇宙论 43

一 太极生两仪的宇宙生成论 44

二 “物物有一太极”的宇宙本体论 53

三 太极图的宇宙论意蕴 61

诸子百家与现代文化丛书

第二章	“天地设位，圣人成能”的天人观	67
一	中国天人观论略	68
二	“三才之道”与人类中心论	76
三	圣人成能与人的主体性	84
四	裁成辅相与可持续发展	92
第三章	“一阴一阳之谓道”的辩证思维	107
一	象数思维与符号系统	109
二	整体思维与系统智慧	132
三	变易思维与通权达变	136
四	直觉思维与灵感把握	142
五	类比思维与触类旁通	145
六	主体思维与人的全面发展	147
第四章	顺天应人、保合太和的管理智慧	151
一	顺天应人的最高准则	153
二	保合太和的价值理想	155
三	崇德广业的全面发展	157
四	贵易尚简的组织原则	160
五	革故鼎新的改革气魄	161
六	尚贤养贤的人才思想	163
七	见几而作的时效观念	166
八	安不忘危的忧患意识	168
九	遏恶扬善的法制建设	171
十	君佐佑民的民本思想	172
十一	垂衣裳而天下治的无为境界	175
第五章	仁义诚敬、刚柔并济的道德准则	178
一	立人之道曰仁与义	180
二	刚健中正	183

三	柔顺宽厚	185
四	忠贞诚信	187
五	恭敬合礼	189
六	谦虚忍让	191
七	谨慎戒惧	194
第六章	自强不息、厚德载物的人生哲学	197
一	生生之谓易的重生思想	198
二	自强不息的拼搏精神	204
三	厚德载物的博大胸怀	206
四	独立不惧的人格尊严	208
五	乐天休命的精神家园	211
六	与天地合德的超越境界	218
结语	《周易》对中国人文精神的塑造	228
主要参考文献	231

导论 《周易》的现代反思

人类的智慧经过漫长的历史积淀，终于在公元前 500 年左右（公元前 800 ~ 前 200）爆发出万道霞光。德国哲学大师雅斯贝斯（K. Jaspers, 1883 ~ 1969）谓之人类文明的“轴心时代”（Axial Period）。就在这一伟大时代，在中国这片物华天宝、钟灵毓秀的神圣土地上，出现了春秋战国诸子百家大放异彩、各领风骚的壮丽奇观，从而为中国文化奠定了“仰之弥高，钻之弥坚”^①、博大精深、影响广远的坚实基础。作为《周易》两大组成部分之一的《易传》，就诞生在这一人类文明群芳竞艳的历史时期。而《周易》的另一组成部分，即《易经》，则在公元前 11 世纪的西周初期即已形成。作为中国现存最古老的一部珍贵典籍，《易经》对于中国文化在轴心时代举世惊羡的空前繁荣和非凡表现，起了不可替代的重要历史作用。

《周易》这部“最正确、最有体系、洵吾炎黄胄裔所堪自诩之宝典”^②，在中国文化史上长期被崇奉为“群经之首，大道之源”。中外无数往圣时贤都对它怀有一种宗教崇拜般的特殊感情，并不惜皓首穷经，把自己整个生命和全部热情都献给它。据统

① 《论语·子罕》。

② 金景芳：《学易四种》，第 8 页，吉林文史出版社 1987 年版。

计,《易经》的注家不下千余,留下的专著竟有三千余种。

如今,在人类文明新世纪的曙光普照天下之时,在中外文化交流日益频繁深入的历史背景下,在中国乃至全世界范围内,再次掀起了波澜壮阔的易学大潮,从而为易学这一世界文化奇观增添了更加引人入胜的夺目光彩。

面对这一奇观,我们不禁要问:《周易》为什么能具有如此强大的生命力和永恒的魅力?它究竟蕴涵着什么宇宙大道而能显示出如此深远的影响力和惊人的普适性?为什么古今中外几乎所有看到并理解它的人都会对它怀有一种与日俱增的忘我迷恋与宗教式的虔诚崇拜?《周易》为什么能日益显示出它那不可替代的独特价值和现代意义?“欧洲无可与之比拟的这一《易经》的普遍象征系统何以会成立,又何以能表现出如此特异的经久不衰?”^①……所有这些是我们值得求索的人类文化之谜。

“《周易》是一座神秘的殿堂。”^②让我们携手走进这座灵光四射的神圣殿堂,以悠久灿烂的文明史赋予我们的卓越智慧和宏阔视野,去亲身领略它那销魂夺魄的动人风采吧!

一 周易、易经、易传、易学辨正

周易、易经、易传、易学这四个概念常常被人提到,而且容易混淆,因此我们必须首先对它们有所了解。

《周易》起初是形成于西周初期的一部占筮之书。后来,随着社会的发展和文化的进步,人们的视野日益开阔,他们就开始对《周易》进行多角度的深度诠释,从而赋予《周易》日益丰富的思想内涵。这在春秋时期已经相当盛行。到春秋战国,诸子百家竞放异彩,其中出现了对《周易》进行系统阐发的《系辞》等作品,汉人总称之为《易传》。秦始皇(公元前259~前210)焚

① [英]李约瑟:《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》,第363页,科学出版社、上海古籍出版社1990年版。本书所引译文偶有改动,不再出注。

② 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第32页,人民出版社1982年版。

书坑儒，《周易》、《易传》等书因被当作卜筮之书而幸免于难，并继续流传。至汉武帝（公元前 156 ~ 前 87）“罢黜百家，独尊儒术”，置五经博士，将《周易》与《诗》、《书》、《礼》、《春秋》作为儒家经典并立于学官，都尊称为“经”，以示其为千古不变之常道，世人必遵之天理。《易经》由此逐渐被奉为五经之首。西汉易学家费直为便于人们学习《易经》，遂把《易传》与《易经》合编在一起，东汉经学家郑玄又将《彖传》、《象传》、《文言传》附于相应的卦爻辞之后，为多数学者所认同，广为流传，形成后来的通行本《周易》。1973 年底，长沙马王堆汉墓出土的帛书《周易》，1977 年安徽阜阳双古堆西汉墓出土的汉简《周易》，以及 1994 年上海博物馆从香港文物市场购回的战国楚简《周易》，皆与通行本《周易》不太相同，说明《周易》有许多不同传本。而在中国文化史上产生重大影响的传本是通行本《周易》，我们也将以通行本《周易》为主展开讨论。

由上述介绍，我们可以对周易、易经、易传、易学作如下界定：

周易有狭义、广义之分。狭义《周易》又称《周易古经》，是指形成于西周初期的一部占筮之书，由《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》等六十四卦的卦象（又称卦画）、卦名、卦辞、爻题（又称爻名）、爻辞构成。广义《周易》则包括狭义《周易》和《易传》。

易经也有狭义、广义之分。狭义《易经》即狭义《周易》。广义《易经》即广义《周易》。

易传还有狭义、广义之分。狭义《易传》又称《周易大传》，是指形成于春秋战国时期的对狭义《周易》的经典诠释，共有七种十篇，即《系辞》上下、《彖》上下、《象》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》，汉人又称之为《十翼》，取意为十篇诠释狭义《周易》之作犹如《周易》的十个羽翼一样，助其在人类思想的天空中自由翱翔。广义《易传》则指包括狭义《易传》在内的阐发狭义《周易》的一切作品，其中有的易学作品也称为《易传》，如西汉易学家京房、北宋思想家程颐所作的《易传》。

易学是指研究广义《周易》及与之相关的一切学问的一门

诸子百家与
现代文化丛书

学科。

1973年12月出土于湖南长沙市东郊马王堆三号汉墓的帛书《周易》，是迄今发现的与通行本《周易》大不相同的另一个《周易》传本。它由两部分构成：一部分是帛书《周易》古经，由《键》、《妇》、《掾》、《礼》等六十四卦的卦象、卦名、卦辞、爻题、爻辞构成；另一部分是帛书《易传》，共六篇，即《系辞》、《易之义》、《二三子问》、《要》、《繆和》、《昭力》。^①

1977年出土于安徽阜阳双古堆西汉墓中的汉简《周易》，是迄今发现的与通行本《周易》不大相同的又一个《周易》传本。阜阳汉简《周易》破损严重，只整理出3119字，其中属于《周易》经文部分的只有1110字，包括卦象五个，以及部分卦的部分卦名、卦辞、爻题、爻辞；还有不见于通行本《周易》的卜辞2009字，是认识汉代易学的重要材料。

1994年，上海博物馆从香港文物市场购回的战国楚简《周易》，是与通行本《周易》不大相同的又一个《周易》传本，也是迄今发现的最早的《周易》传本，其内容似乎可以与流散香港的《周易》零简相缀合。上海购藏的战国楚简《周易》已经公布，简文有红色和黑色的符号，不见于通行本《周易》，有特殊意义；简文内容与通行本《周易》几乎相同。

这些《周易》新版本的问世，对于促进《周易》和易学的深入研究，有着非常重要的作用。

另外，1993年3月出土于湖北江陵的王家台秦简《归藏》，有两个版本。这不仅使我们必须重新反思古人的“三易”之说，而且还要求我们重新研究《周易》的成书问题，把中国经学的研究推至前《周易》时代，以至于改写中国经典和经学的历史。

为便于论述，我们先作一约定：此后出现的“《周易》”指通行本《周易》经传，包括狭义《易经》和狭义《易传》；“《易经》”指狭义《易经》，即《周易古经》；“《易传》”指狭义《易传》，即《十翼》；“帛书《易经》”指帛书《周易古经》；“帛书《易传》”指帛书《易传》六篇。

^① 廖名春先生将《易之义》改称为《衷》。见廖名春：《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类一，第29页。

二 《周易》的作者、制作年代及其性质

关于《周易》的作者与制作年代，传统的说法是《汉书·艺文志》所谓的“人更三圣，世历三古”。唐代训诂学家颜师古（581~645）注引孟康曰：“伏羲为上古，文王为中古，孔子为中古。”就是说，伏羲氏（中国古代传说中的人类始祖）始画八卦和六十四卦，周文王（西周奠基者武王之父，儒家推崇的圣君）为六十四卦卦象编制了卦爻辞，孔子（公元前551~前479）作《易传》以昌明《易经》。这种观点在汉代以后广为流行。至晚成书于西汉末年的《易纬·乾凿度》云：“垂皇策者牺，卦道演德者文，成命者孔。”《易纬·乾坤凿度》亦曰：“苍牙灵，昌有成，孔演明经。”东汉经学家马融（79~166）又提出周公（西周初年著名的政治家，周文王第四子，儒家推崇的圣人）制作爻辞的观点，遂有南宋思想家朱熹（1130~1200）的“人更四圣”说。

北宋欧阳修（1007~1072）作《易童子问》，开始对上述传统观点提出质疑，认为《易传》中的《系辞》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》不是一人所作。此后，疑古学风渐起。至清代，崔述的《考信录》、姚际恒（约1647~1715）的《易传通注》、康有为（1858~1927）的《新学伪经考》等均认为《易传》不是孔子之作。

到20世纪20年代，《周易》的作者和时代问题成为学术热点，主要倾向是否定上述传统说法。关于《易经》，顾颉刚（1893~1980）、余永梁等人认为非伏羲、文王之作，而为西周初叶作品，作者当是那时掌管卜筮的官；李镜池（1902~1975）等人认为编定于西周末年，非一人之作；郭沫若（1892~1978）认为作于战国，作者是孔子的再传弟子豢臂子弓。关于《易传》，郭沫若推测《易传》的大部分是荀子（约公元前313~前238）门徒们作于秦始皇三十四年（公元前231年）后；钱玄同（1887~1939）认为汉初田何传《易》时只有《易经》和《彖》、《象》、《文言》、《系辞》，西汉中叶后加入汉人作的《说卦》、

《序卦》、《杂卦》；李镜池认为《彖》、《象》作于秦汉间，《系辞》、《文言》作于汉昭、宣间，《说卦》、《序卦》、《杂卦》作于汉昭、宣后。上述观点虽然也有可取之处，但多有疑古过勇之嫌。

此后，关于《周易》的作者和时代问题又有许多人作过探讨，但至今仍未取得一致意见。其中较为通行的看法是：《易经》作于西周初年，《易传》作于春秋战国时期，均非一时一人所作，而是历经多人多时陆续编纂而成的作品。

《周礼·春官宗伯》曰：

太卜……掌三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》；其经卦皆八，其别皆六十有四。

筮人掌三《易》，以辨九筮之名，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。

《玉海》引《山海经》云：“伏羲氏得河图，夏后因之，曰《连山》；黄帝氏得河图，商人因之，曰《归藏》；列山氏得河图，周人因之，曰《周易》。”桓谭《新论·正经》曰：“《易》一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。《连山》八万言，《归藏》四千三百言。《连山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜。”东汉经学家郑玄（127~200）《周礼注》曰：“名曰《连山》，似山出内气也；《归藏》者，万物莫不归而藏于其中。杜子春云：‘《连山》，宓戏；《归藏》，黄帝。’”唐代经学家孔颖达（574~649）《周易正义·卷首》引郑玄曰：“郑玄《易赞》及《易论》云：‘夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。’郑玄又释云：‘《连山》者，象山之出云，连连不绝；《归藏》者，万物莫不归藏于其中；《周易》者，言易道周普，无所不备。’”

根据这些文献记载，结合1980年左右张政烺等人对商周甲骨文中的“数字卦”的研究成果，我们可以推断：八卦和六十四卦的创成当在西周以前非常远古的时代；西周以前即有与《周易》相似的典籍《连山》、《归藏》；西周以前占筮活动即已盛行，并留下大量文献记载；殷周之际，周文王、周公等人顺应时代要求，根据历史文献重新制作了一部系统化的典籍，即《易经》，这大约是在公元前11世纪。

关于《易传》，我们可以推测：《易经》形成后，人们在长期

的应用实践过程中，不断赋予《易经》以新的内涵，逐渐学会以《易经》来指导社会人生，而不是把它仅仅当作一部单纯的占筮之书；尤其到春秋末期，孔子等人对《易经》及前人对《易经》的阐发作了整理、研究，并作出自己的解释，传之于弟子；后来主要由孔门后学在战国时期完成了对《易经》解释的系统整理，汉代学者将它们编辑在一起，即为《易传》，也称《十翼》。

总之，《周易》的形成经历了远古时代至春秋战国的漫长历程，是“人更多手，世历多代”的集体作品。

关于《周易》的性质，也有不同观点。有人说《周易》是占筮之书，有人说是哲学著作，有人说是历史文献，有人说是政治百科，有人说是道德规范，有人说是人生指南……我们说，这些观点看似相互矛盾，实则都从一个侧面揭示了《周易》的内涵、性质。

要分析《周易》的性质，必须先了解它的来龙去脉，并要对《易经》和《易传》分别加以考察。

《易经》最初起源于占筮而又基本应用于占筮，是一部系统的占筮之书。《周礼》所说的“太卜掌三《易》之法”，《左传》和《国语》所记载的诸多占筮事例，孔子说的“不占而已矣”^①、“《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也”和“无德而占，则《易》亦不当”^②，及荀子说的“善为《易》者不占”^③等，从正反两方面都充分说明，《易经》是占筮之书。朱熹指出：“《易》之书本为卜筮而作。”^④此论至为精当。

现在关键是如何看待占筮。西周时期及西周以前的“占筮”是否就是孔子、荀子眼中的“占筮”？是否就是我们所见的地摊算卦之类？《周礼》的“太卜”是否就是《左传》、《国语》中的那些为人占筮的人？是否就是我们现在遍地的“半仙”？显然不是。

《周礼·春官宗伯·筮人》曰：“凡国之大事，先筮而后卜。”

① 《论语·子路》。

② 帛书《易传》之《要》、《易之义》。

③ 《荀子·大略》。

④ （宋）朱熹：《朱文公文集》卷三十八《答赵提举》。

“筮”即占筮，指用《易传·系辞上》“大衍之数五十”一类的操作方法揲蓍求卦，再以《易经》推断人事吉凶。“卜”即龟卜，指用龟骨或兽骨钻孔火烤后出现的兆纹判定人事吉凶。“卜”的历史要比“筮”悠久，在古人心目中“卜”也比“筮”更神圣、更灵验，所以古人说：“筮短龟长，不如从长。”^①可见，在那个文化高度垄断的时期，卜筮是一种用来决定国家大事的重要政治形式，是一种由极少数人（太卜等）操纵的至为神圣的文化行为，是一种古人赖以沟通天人、指导人事的重要方式，是统治阶级用以教化民众，“神道设教”、“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”^②，从而巩固其统治地位的重要手段。

《易经》是中华古人在长期的社会实践中积累的对宇宙人生丰富体验的历史结晶，因而可以用来指导人事，启迪人生；是一个由复杂的象数符号系统和古奥的语言符号系统共同构成的理论体系，因而可以用来锻炼思维，益人神智。因此，正如朱熹指出：“《易》本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非。”^③我们绝不能认为《周易》仅仅是一部简单的卜筮之书。因为《易经》在用于卜筮的同时就已经在发挥着沟通天人、指导人事、锻炼思维、道德教化、启迪人生的巨大作用，而且这些“额外”作用随着社会的进步会日益凸显，加之《易传》从哲学的高度对《易经》予以全面阐扬，汉武帝后学者逐渐将它置于“五经之首”而大力推广，遂使《易经》对中国文化各个层面的影响日益加剧，《易经》本身也就随之成为中国文化的重要代表经典，成为中国传统的百科全书，成为哲学名著，成为思维工具书，成为历史文献，成为道德规范，成为人生指南，成为全人类“辩证法的源头”^④，成为“性命之书”，成为“拨乱反正之书”，成为“一部以巫术文化为背景的决策管理之书”^⑤……

① 《左传》僖公四年。

② 《易传·彖·观》，《易传·系辞下》。

③ （宋）朱熹：《朱子语类》卷六十六。

④ 吕绍纲：《〈周易〉的哲学精神》，第127页，上海古籍出版社2005年版。

⑤ 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版。

总之,《易经》“如大明镜”(杭辛斋语),是“宇宙代数学”(冯友兰语),是“神秘的殿堂”(郭沫若语),是“我中华民族的文化瑰宝”(梁漱溟语),是“中华民族传统文化的最高典籍”(张岱年语),每个人都能从《易经》中获得无穷的财富和永恒的启迪,每件事都能从《易经》中得到有益的提示和智慧的指导。

关于《易传》的性质,则没有太大分歧。一般都认为《易经》是一组有相当深度的哲学作品。不过《易传》不是普通意义上的一部独立的哲学作品,而是以阐发《易经》的丰富内涵为宗旨,由许多人在很长时期中完成的一组哲学作品。《易传》中有许多思想内容是与《易经》直接相关或从中直接引申的,如揲蓍求卦的筮法,发挥卦爻辞的意蕴,阴阳互补、变易日新的朴素辩证思想,以乾坤为本的宇宙论学说,以及有关政治、道德、人生等方面的许多主张。

当然,《易传》中也有一些思想命题是具有创造性的独特见解,如太极生两仪的宇宙论学说,“裁成天地之道,辅相天地之宜”^①的主体性智慧,“顺乎天而应乎人”、“与时偕行”、“动静不失其时”^②的行为准则,“一阴一阳之谓道”^③的辩证思想,“安而不忘危”^④的忧患意识,谨慎戒惧、敬畏无妄的敬慎态度,“各正性命,保合太和”^⑤的价值理想,“刚健中正”、“含弘光大”^⑥的道德准则,“乐天知命”、“顺天休命”^⑦的人生哲学,“与天地合其德,与日月合其明”^⑧的理想人格,……正是这些深邃的思想和对宇宙人生的独到领悟,才使《易传》成为一部备受推崇的哲学著作。

关于《易传》的学派性质,传统及现代绝大多数学者认为它是儒家经典。因为从历史上来看,《易传》与儒家创始人孔子及

① 《易传·象·泰》。

② 《易传·象·兑》、《易传·文言·乾》、《易传·象·艮》。

③ 《易传·系辞上》。

④ 《易传·系辞下》。

⑤ 《易传·象·乾》。

⑥ 《易传·文言·乾》、《易传·象·坤》。

⑦ 《易传·系辞下》、《易传·象·大有》。

⑧ 《易传·文言·乾》。

儒家后学的关系极为密切，传统上一直认为，《易传》是孔子所作，现代学者的研究也表明它是儒家作品，它在中国漫长的历史上，也是以儒家经典的名义发生影响的，并长期雄踞儒家群经之首；从思想史的高度来看，《易传》发扬光大了孔子的人道思想，并吸收了道家 and 阴阳家的天道观，以太极生两仪的宇宙论和“一阴一阳之谓道”的形上学，为儒家创造性地建构了一个完整的世界观，成为整个儒家最基本和最高的哲学典籍，堪称代表儒家哲学之最高巅峰成就；从思想内容来看，《易传》的核心内容是“裁成天地之道，辅相天地之宜”的主体性智慧，“立人之道曰仁与义”^①的道德准则，“刚健中正”、“自强不息”^②的积极进取精神，生生不息、变化日新的世界观，阳尊阴卑、“乾坤并建”^③的鲜明思想倾向，……这些显然都是儒家典型性格的具体表现，而与“以辅万物之自然而不敢为”、“柔弱胜刚强”、“清静为天下正”^④等崇尚柔弱无为、清静退让的道家思想品格大相径庭，与讲“天志”、“明鬼”的墨家，主张以严刑峻法统治人民的法家，讲天人感应并带有浓厚神秘色彩的阴阳家，讲逻辑、容易陷入诡辩，提出“白马非马”的名家，以及讲以农为本的农家等，也都迥异其趣。

近年来，陈鼓应先生等学者对《易传》为儒家之作的传统观点提出不同意见，认为“《易传》的哲学思想，是属于道家，而非儒家。”^⑤这种说法新颖独特，还有待于进一步讨论。

总之，关于《周易》一书的性质，我们可作如下结论：《易经》起初是一部占筮之书，但由于占筮在文化垄断时期的特殊地位和作用，遂使《易经》逐渐演变为一部中国传统文化的重要代表经典和百科全书；《易传》是以阐发《易经》深义为宗旨，由许多人在不同历史时期完成的一组特殊哲学作品，它非儒非道，亦儒亦道，包含着一种融汇儒道各家思想精华的新型世界观、人

① 《易传·说卦》。

② 《易传·象·乾》。

③ （清）王夫之：《周易外传·系辞上》。

④ 《老子》六十四、三十六、四十五章。

⑤ 陈鼓应：《易传与道家思想·序》，三联书店1996年版。

生观、价值观。因此，我们可以说，《周易》是一部以占筮为源头活水和外在形式的特殊典籍和哲学巨著，是中国文化的主要代表经典。

三 易学源流及学派

自从卜筮起源、《易经》形成，易学发展至今已有三千多年的历史。其间易学学派林立，著作浩繁，各具风采，气象万方。一般来说，易学主要分为象数和义理两大学派：象数学派主要从卦爻象及其所象征的物象和阴阳奇偶之数的角度研究易学，着力探索易学象数符号系统的本质、机制、应用等问题；义理学派主要从卦名和卦爻辞的内在意蕴的角度研究易学，着重阐发易学符号系统的深刻哲理。

易学史可分为先秦、汉易、晋唐、宋易、清代、近现代六大阶段。

先秦时期，象数学派与义理学派已经形成。孔子早就说道：“《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。……吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。”^①由此可以看出，孔子主张在研究《易经》时要“观其德义”，明显是义理学派的代表人物。而与孔子“同途而殊归”的史巫则是象数学派中人。实际上，在孔子之前相当长的时期，义理学派与象数学派“同途而殊归”已经成为事实。《左传》、《国语》中的绝大多数史巫属象数学派，子夏（约公元前507～前420）、商瞿、子弓、子思（公元前483～前402）、孟子（公元前390～前305）、荀子、《易传》和帛书《易传》的绝大多数作者、《乐记》的作者属义理学派。

秦始皇焚书，《周易》以卜筮之书而幸免于难，继续传流不绝。到汉武帝建元五年（公元前136年）置五经博士，昌明经

^① 帛书《易传》之《要》、《易之义》。

学，由此逐渐尊《易经》为五经之首，使易学大盛。据《史记·儒林列传》和《汉书·儒林传》记载，汉代易学皆本于齐人田何。田何传《易》于王同、周王孙、丁宽、服生、项生等，王同传于杨何，丁宽传于田王孙，田又传于施雠、孟喜、梁丘贺。焦贛自己说曾经问《易》于孟喜，^①焦又影响京房（字君明，公元前77～前37）。^②京房易学有很大创新，后发展为占术，与田何系统的易学不同。施、孟、梁丘、京四家皆立于学官，是为西汉官方易学，属今文经学，多为象数学派代表，尤以孟、京的卦气说影响最大。所谓卦气说，就是以《周易》卦象解释一年气候和自然现象变化的易学理论，即以六十四卦配四时、十二月、二十四节气、七十二候而形成的一个自然哲学体系。西汉民间易学以费直和高相为代表，费传于王璜，^③高传于子高康、毋将永，属古文经学、义理学派。^④

西汉末年，由象数学派的神秘主义倾向发展出讖纬之学，遂有《易纬》产生，将象数易学神学化。扬雄（公元前53～公元18）不满于孟喜、京房及《易纬》对《周易》的神秘化阐释，另辟蹊径，仿《周易》而作《太玄》，对西汉易学作了一次总结，为卦气说等象数易学提供了哲学依据。

到东汉，范升传梁丘易，传于杨政。而陈元、郑众（？～公元83）等皆传费氏易。其后马融亦传费氏易，兼取孟喜、京房，又传于郑玄。郑玄作《易注》，荀爽（128～192）作《易传》，都属费氏易传统。从此，费氏易大兴而京氏易渐衰。然治费氏易者也受到京氏易及《易纬》的影响。曹魏时期的王肃（195～256）主费氏易而斥京氏易，他注解《易经》重视义理，语言简

① 孟喜弟子白光和翟牧认为，焦贛易学与孟喜不同。见《后汉书·儒林传》：“京房受《易》梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学，翟牧、白生不肯，皆曰非也。”

② 西汉还有一位易学家叫京房，他是杨何的弟子，梁丘贺的老师。京君明则是焦延寿的弟子。本书中的“京房”指京君明。

③ 《汉书·儒林传》、《隋书·经籍志》皆作“王璜”，《后汉书·儒林列传》作“王横”。

④ 周予同先生云：“在极端派的今文学家，或斥高氏《易》的名称为古文学家所伪造，不过为费氏《易》张目之用。”见《周予同经学史论著选集》，第226页，上海人民出版社1983年版。

明，成为王弼易学之先驱。同时代的孙吴虞翻（164～233）在京房、荀爽的基础上提出许多解易新体例，将卦气说引向卦变说，是为汉代象数易学又一高峰。

另外，汉代易学除上述儒家系统外，还有道家黄老系统，西汉的刘安（公元前179～前122）、严君平、东汉的魏伯阳为其代表，前两位为义理学派，后者为象数学派。魏氏的《周易参同契》提出月体纳甲说，将卦气说与道教的炼丹术相结合，以《周易》原理解说炼丹的程序，成为道教易学的开山之作，号称“万古丹经王”。

魏晋至隋唐是易学主流由象数转向义理的大变革时期。魏晋玄学创始人王弼（226～249）首开先河，抛弃汉代象数易学，继承费直、王肃易学，合参老庄而作《周易注》，义理易学为之大畅。晋人韩康伯（332～380）为王弼未注的《易传》之《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》作注，从义理的高度进一步发展了王弼易学，遂使王弼易学独冠古今，汉代象数易学随之日益衰微。王韩易学有严重的玄学化倾向，使《周易》与《老子》、《庄子》并列为“三玄”。这一时期，还有何晏（190～249）、钟会（225～264）、向秀（约227～272）、阮籍（210～263）、荀粲（约209～238）、庾阐、萧衍（464～549）、周弘正（或作周宏正，496～574）、张讥、卢景裕等人宣扬玄学派易学。同时，荀融、管辂（208～256）、郭璞（276～324）、孙盛（306～378）、干宝等又认同汉易传统，反对玄学派易学。两派互相攻驳，各有主张，旧称郑（玄）王（弼）之争。南北朝时，郑王之争虽然仍在继续，北方尊郑易，江南崇王学，但已同时出现相互融合的趋势，为唐代易学的发展奠定了思想基础。

随着隋唐政治的稳定和社会的发展，唐代出现了两部融汇前人易学成果的名著，即孔颖达的《周易正义》和李鼎祚的《周易集解》。前者采王韩《周易注》，并在兼容其他各派易学成果的基础上对它作了进一步解释，成为唐代官方易学。后者则推崇郑学，主要是汇集汉易系统如郑玄、虞翻、荀爽、干宝等三十余家的《周易》注释，对王韩易学也有收录。僧一行（683～727）、崔憬、史徵（或作史證）等亦各有建树。此外，佛道学者也有人

诸子百家与
现代文化丛书

援引易学解说其教义，如宗密（780～841）、李通玄（633～730）等援引易学来阐发佛教经典，属佛教易学；《道藏·洞玄部》中的《上方大洞真元妙经图》，则以太极为天地之大本，属道教易学。

到北宋，易学又进入新的鼎盛阶段，史称宋易，并一直延续到清朝初年。宋易是宋学的组成部分。宋学是推崇儒家、融汇佛道的宋明儒者对儒家经典不重训诂而主阐发义理的新学派，与重训诂、考据的汉学相区别。北宋易学中的理学派有胡瑗（993～1059）、石介（1005～1045）、李觏（1009～1059）、司马光（1019～1086）、王安石（1021～1086）、程颐（1033～1107），程作《伊川易传》；象学派有陈抟（？～989）、种放（956～1015）、穆修（979～1032）、刘牧、李之才（？～1045）、周敦颐（1017～1073），周则兼讲义理，作《太极图说》，论述宇宙生成过程，为儒家人伦学说提供了世界观基础；数学派有邵雍（1011～1077），创先天学；气学派有张载（1020～1077），作《横渠易说》和《正蒙》；苏轼（1036～1101）解《易》，多主义理，切近人事，间引佛禅，作《东坡易传》。

南宋时，程颐、张载、邵雍三家易学广为流传，而以程氏易为主导。象数易学也是通过程朱学派而得以发展的。如程颐的再传弟子朱震（1072～1138）对象数易学的整理，朱熹的好友和学生蔡元定（1135～1198）及其子蔡沈（1167～1230）对河图洛书的阐发。朱熹则集前代易学之大成，以程氏易为宗，建立了自己的易学体系，影响极为深远。杨万里（1127～1206）兼容程颐、张载易学，作《诚斋易传》，多以史证《易》。陆九渊（1139～1193）的大弟子杨简（1141～1226），继承程颐、陆氏易说，以心解《易》，作《杨氏易传》和《己易》，创心学派易学。功利学派的薛季宣（1134～1173）、叶适（1150～1223）等人也研究易学，提出河图、洛书为古代地图、地理志等新观点。

元明两代程朱理学立于学官，宋学终于取代了汉学。朱熹的《周易本义》和《易学启蒙》成为官方易学范本，出现了大批注释这两本书的作品，如宋末元初胡一桂的《周易本义附录纂疏》和《易学启蒙翼传》，其子胡炳文（1250～1333）的《周易本义

通释》，其学生董真卿的《周易会通》，都阐发朱熹易学。明朝胡广（1370～1418）奉明成祖之命编撰《周易大全》，即以胡一桂之书为蓝本。《周易大全》的颁布，使朱熹易学取得统治地位。

由于朱熹易学并不排斥象数易学，使元明两代的河洛之学和邵氏先天易学皆有所发展。元代大儒吴澄（1249～1333）多本朱熹易学，又主取象说，著有《易纂言》等。许多学者提出各种图式以解释《周易》，形成易图学。易图学是宋代图书之学的新发展。元代道教大师雷思齐（1230～1301）上承刘牧、邵雍，继宋代张行成之后，主有数而后有象，推衍出许多图式，属数学派。俞琰（1258～1314）、张理和萧汉中等人则主有象而后有数，发展了象学传统。到了明代，象学派成为主流，他们主取象说，又兼论理和数，同程朱派的取义说展开论争，来知德（1525～1604）为其代表，著有《周易集注》。其后，方孔炤、方以智（1611～1671）父子的易学对元明以来的象数易学作了一次总结，是象数易学的又一高峰。

相反，元明义理学派多因循程朱，不敢疑义，创获不多。到明代，才有薛瑄（1389～1465）、蔡清（1453～1508）、罗钦顺（1465～1547）、黄佐、王廷相（1474～1544）等倾向于气学派易学，湛若水（1466～1560）、王畿（1498～1583）等倾向于心学派易学。明代中叶以后，又出现了以禅解易的风气，以方时化、徐世淳、苏濬、真可（1543～1603）、智旭（1599～1655）等为代表，以智旭的《周易禅解》为代表作。明代医学家张介宾则尊奉唐代药王孙思邈（约541～682）“不知《易》，不足以言太医”之说，依据易理阐发医道，著《医易义》等。明末清初大思想家王夫之（1619～1692）则站在气学派的立场，继承宋明气学派、象学派传统，修正了程朱义理易学，批判了心学派、数学派易学，对宋明以来的易学成果作了一次历史性总结，写下了许多易学著作，标志着宋易的巅峰和终结。后来，康熙（1655～1722）命李光地（1642～1718）编撰《周易折中》，乾隆（1711～1799）命傅恒等人编撰《周易述义》，皆以朱熹易学为本，兼采其他易说，虽无创见，但说明宋易仍居官方正统。

清代在学术上是从修正宋易而走向复兴汉易的时期。在力主

经世致用的实学思潮的影响下，明末清初一批学者从考证和辨伪角度清算宋易中的象数之学，揭露它与道教易学的联系，批评朱氏易宣扬图书之学的错误，黄宗羲（1610～1695）、黄宗炎（1616～1686）、毛奇龄（1623～1716）、胡渭（1633～1714）等人为其代表。到乾隆、嘉庆年间，文化高压政策把学者逼入故纸堆，使注重文字训诂和历史考证的汉学再次兴起。惠栋（1697～1758）是清代汉易的倡导者，作《周易述》、《易汉学》等，唯汉易是从，未有创新。张惠言（1761～1802）专攻虞翻易学，试图全面恢复之。焦循（1763～1820）作《易学三书》，主张会通各家易说，试图创立自己的体系。清代易学不重义理，笃信汉易，理论思维方面极少建树，是古代易学发展的一个低谷。

及至近现代，由于西方文化思潮的涌入，国人视野的开阔，使易学进入了一个全新的发展阶段。近现代易学可大致分为注释派、考证派、阐发派、科学派。当然，各派之间多有融会，而不是壁垒森严。

注释派偏重于注解《周易》，沈竹初、尚秉和（1870～1950）、高亨（1900～1986）为代表。尚氏的《周易尚氏学》集象学之大成。高氏的《周易古经今注》和《周易大传今注》主张经传分观，少谈象数，为此派扛鼎之作。

考证派偏于考证易学的有关问题。杨树达（1885～1956）的《周易古义》通过考察《周易》在古文献中的引用情况来显示其古义。于省吾（1896～1984）的《双剑谿易经新证》、闻一多（1899～1946）的《周易义证类纂》在考证的基础上注解《周易》。余永梁、钱穆（1895～1990）、李镜池、顾颉刚、钱玄同、屈万里（1907～1979）、陆侃如、汤鹤逸、李景春、任继愈、沈颀民、冯友兰（1895～1990）、张岱年（1909～2004）、王世舜、李汉三等，考证了《周易》的作者和时代。章太炎（1869～1936）、吴承仕（1881～1939）、刘师培（1884～1920）、黄元炳、高明、黄庆萱、王忠林、李申等，考辨了一些易学专门问题。郭沫若、胡朴安（1878～1947）、屈万里、平心、黎子耀等，则从《周易》探讨古代历史和社会风俗。罗振玉（1866～1940）、王国维（1877～1927）、董作宾、郭沫若、于省吾、唐兰、王襄、容

庚、商承祚、杨树达、胡厚宣、陈梦家（1911～1966）、裘锡圭、叶玉森、胡光炜、吴其昌、丁山、饶宗颐、孙海波、李孝定、严一萍、沈之瑜（1916～1990）、王守信等，对甲骨卜辞进行了考辨。张政烺、徐锡台、丁骞、张亚初、刘雨、管燮初、徐中舒、陈全方等，考证了《周易》卦象与古代数字卦的内在关联，多认为易卦源于数字卦，殷商已有筮法和重卦，《世本》“巫咸作筮”之说并非无稽之谈，重卦非始于文王。韩仲民、严灵峰、刘大钧、于豪亮、黄沛荣、李学勤、霍斐然、张立文、廖名春、王葆玟、陈鼓应、楼宇烈、许抗生、陈来、王德有、邓球柏、魏启鹏、裘锡圭等，研究了帛书《周易》的有关问题。濮茅左、廖名春、萧汉明、何琳仪、郑万耕等，探讨了楚简《周易》的相关问题。

阐发派偏重于阐发《周易》义理及其与哲学、宗教、文化、政治、管理、文艺、中医等的内在联系。杭辛斋（1869～1924）作《易楔》、《学易笔谈》等，欲融古今中外于一炉。朱谦之（1899～1972）、周善培、苏渊雷（1908～1995）、熊十力（1885～1968）、方东美（1899～1977）、金景芳（1902～2001）、牟宗三（1909～1995）、黄寿祺（1912～1990）、程石泉、罗光、南怀瑾、刘百闵、杜而未、高怀民、朱伯崑、宋祚胤（1918～1994）、萧蓬父、徐志锐、唐明邦、余敦康、刘纲纪、吕绍纲、周继旨、周止礼、刘长林、罗炽、张善文、戴璿璋、胡自逢、徐芹庭、龚鹏程、曾春海、朱高正、程兆熊、林丽真、唐华、陈瑞龙、吴康、于纫兰、周林静、戴君仁、林汉仕、朱维焕、傅隶朴、简博贤、何泽恒、李焕明、林政华等，在易学上各有发明。

科学派着力于探讨《周易》与现代科学的内在关系。以严复（1854～1921）、沈仲涛、薛学潜、刘子华、丁超五、潘雨廷（1925～1991）、董光璧、王弼卿、王寒生、江公正、黄汉宗、黎凯旋、沈宜甲、李树菁、徐道一等为代表。他们受启于18世纪德国大哲学家莱布尼茨（G. W. Leibniz, 1646～1716）对易卦符号与二进制之内在关联的研究成果，以《周易》符号系统与现代科学中的进化论、遗传密码、天文学、数学、物理学等相互发明，但多限于以现代科学比附《周易》，而少见有以《周易》原

理推进科学进步之成果。这方面较好的著述当为董光璧的《易学科学史纲》和《易图的数学结构》。现代哲学家张岱年就此指出：“《周易》的一些基本观点，对于自然的奥秘有所揭示，因而能给予自然科学家以重要的启迪。”^①

四 《周易》在国外的传播和研究

随着中外文化的交流，《周易》在国外也早有传播。有学者认为，早在殷商时代，中国和古印度就已经有文化交流；殷商末期，《连山》八卦图即已传到希腊一带；殷商末年，商纣王叔父箕子去了朝鲜，被周武王封为朝鲜侯，箕子在朝鲜以礼仪教导百姓；春秋战国或者更早，中国和日本已经有文化往来，如徐福东渡之说。这些说法并不完全是空穴来风。下面我们就分别介绍《周易》在东方和西方各国的传播和研究概况。

1. 《周易》在东方各国的传播和研究

由于地缘关系，《周易》在东方各国的传播和研究很早就开始了，正所谓“近水楼台先得月”。

公元前214年，秦始皇以50万大军平定了岭南地区，设南海、桂林、象郡，象郡即涵盖越南北部和中部地区，中国文化随之传入越南。秦末汉初，曾经参加秦军南征的南海郡龙川县令赵佗，乘秦末中原动乱而割据南海、桂林、象郡，于公元前207年建立南越国（公元前207～前112），自立为南越武王。赵佗（？～前137）在位期间，大力促进汉越交流，加快了中国文化的传入，史称“甚有文理”，“文教振乎象郡”^②。汉武帝元鼎六年（公元前111年），派兵征服南越。东汉光武帝时，12岁就能明

① 李树菁等主编：《周易与现代自然科学·序》，中国社会科学出版社1990年版。

② 《汉书·高帝纪下》；〔越〕黎嵩：《越鉴通考总论》。引自杨保筠：《儒家学说在越南的传播和影响》，《国际汉学》第4辑，第130页，大象出版社1999年版。

《易》的任延等汉朝派出的地方官在越南“建立学校，导之礼仪”^①，越南开始正式接受儒家思想。东汉末年，大量中原儒士避乱越南，其中就有著名文字学家、《释名》的作者刘熙，易学家许慈等人，这就极大地促进了中国文化传入越南的历程。许慈由此将郑玄易学传入越南。到公元7世纪前期，越南开始大兴文教立国之风，这就大大加快了儒家经典（包括《易经》）在越南的传播进程。唐代开始，越南地区的人也可以来中国参加科举。爱州（今越南和平省一带）人姜公辅、姜公复兄弟先后考中唐朝进士后，更加激起社会各界研习儒家经典的兴趣。1010年，前黎朝殿前指挥使李公蕴建立了李朝，1054年定国名为大越，开始走向儒学立国之路。1070年，李圣宗继位后下旨，尊奉孔子学说为国教，开展修建孔子庙、祭拜孔门圣贤等活动。1075年，李仁宗开始进行首次科举考试，次年设立国子监。1126年，以儒家五经作为越南国教。1195年，李高宗首次举办儒佛道三教考试，选拔通晓三教的人才。1227年，陈太宗又举办了三教考试。1253年，陈太宗开始设立国学院，以四书五经作为科举考试的教材。1428年，黎太祖又设置五经博士，并实行科举制度。1467年，黎圣宗命颁五经官版于国子监。1472年，黎圣宗开始进行大规模的科举取士，考试科目中有三道题与《易经》有关。1499年，应试者竟达五千多人。1734年，黎纯宗命印五经颁布天下，王亲制序文。阮朝儒学更盛，实行“唯儒一家，别无他教”的文化政策。1803年，建国学堂于京城顺化之西，设督学于各营镇，规定8岁以上入小学，次及《孝经》、《忠经》；12岁以上先读《论语》、《孟子》，次及《中庸》、《学记》；15岁以上先读《诗》、《书》，次及《易》、《礼》、《春秋》，旁及子史。明命（1820~1840年在位）、嗣德（1848~1883年在位）二帝皆崇尚儒学，效法清代的典章制度。1821年，明命帝设国子监。1824年，又设集善堂，作为皇家子弟研习经典的场所，《易经》是必修科目。1835年，明命帝将四书五经及《小学集注》各50部颁予国子监。次年，又将四书五经及《四书人物备要》1170部颁予国子监和各省学校。

① 《后汉书·南蛮列传》。

1846年，绍治帝命河内等地大量刻版印行《四书大全》、《五经大全》。黎朝易学家黎贵淳著有《易经肤说》，阮朝易学家汝伯任著有《易系解说》，潘佩珠著有《易学注解》。越南沦为法国殖民地后，有人用越南拉丁化的国语翻译《易经》。到现代，则有宝琴的《易经索义》和阮孟保译的《易经》越文本等。

汉武帝元封二年（公元前109年），发兵征服朝鲜，朝鲜开始接受汉朝统治，中国文化开始大规模传入。古代朝鲜的高句丽王朝，在小兽林王二年（372）开始设立中国式的太学制度，以五经和前四史等为基本教材，成绩优异者可获五经博士头衔，主要招收贵族子弟，以培养国家官吏为目的。另外，在各地有地方教育机构庠堂，也以五经和前四史等为基本教材。百济王朝也在384年建立了太学，后又请唐朝人来讲学，或派人去唐朝学习。640年，高句丽、百济、新罗派遣子弟到唐朝学习。新罗王朝在651年设立了中国式的博士官制度，用来选拔官吏。682年，仿照唐朝的教育制度正式设立国学，以儒家经典为教材，负责贵族及其子弟的教育和官员的培养。717年，仿照中国的祭孔制度，正式把孔子及其十大弟子作为圣人来祭拜，并开始派遣学问僧和遣唐使来华求学。到了景德王时代，又改国学制度为太学国学制度，分为三科：第一科用《礼记》、《周易》，第二科用《左传》、《毛诗》，第三科用《尚书》、《文选》，三科又皆以《论语》和《孝经》为教材。788年，开始实行科举制度，考试内容以儒家经典为主。821年以后，有的新罗留学生在唐朝科考及第。840年，从唐朝回国的留学生竟然有105人之多。958年，王氏高丽王朝第四代王光宗正式实行科举制度，分为制述、明经、明书、咒禁等科，其中制述和明经两科是晋升高级官吏必须通过的，考试内容以儒学为主。官至宰相的“海东孔子”崔冲（984~1068），退休后创办了古代朝鲜的第一家私学——九斋学堂，授以九经、三史。1109年，王氏高丽王朝于国学置七斋，专门研习中国经典，《周易》曰丽泽。1116年，在宫内实行讲学制度，多次以《易经》为主讲内容。1123年后，在讲学中出现了对立的易学学派，代表人物是开京派的义理易学家金富轼和西京派的象数易学家尹彦颐。1290年，朱子学说传入古代朝鲜后，又出现了程朱理学的易学家。禹倬、金叔滋等以研习朱子易

学著称，李穡（1328～1396）、郑梦周（1337～1392）、郑道传（1337～1398）等以研究程颐易学闻名。此后易学家不断涌现，如权阳村（1352～1409）、郑自英、宏弼、金安国等。1458年，李朝世祖在国子监制定了九斋学规制度，九斋取四书五经之数，每斋学一部经典，以《易经》为最难，定位为最高的第九斋。世祖本人尤其重视《易经》，亲定《周易口诀》。1489年，李朝颁布五经等书于诸道。易学研究逐渐走向兴盛，出现了许多著名易学家，如李球、李退溪（1501～1570）、李栗谷（1536～1584）、郑秋峦、旅轩、安顺庵、成研经斋、丁茶山（1762～1836）、金阮堂（1786～1856）等，他们或宗朱子，或宗程颐，或宗王阳明，皆有易学著作传世。金阮堂来华时曾经拜谒过清代经学家翁方纲和阮元，特别重视《易经》和《礼记》，以为《易》非卜筮之书，只是关于人事改过变通之书，并说：“为学之道，不必分汉宋之界，不必较郑王程朱之短长，不必争朱陆薛王之门户，但平心静气，博学笃行，专主实事求是语行之可矣。”^① 现代韩国则有朴钟鸿、金敬琢、金益洙、柳正基、李家源、李鸿镇、李建昌、金弼洙、赵壮衍、崔英辰、林亨锡等易学学者。1984年，汉城举办了首届国际易学大会，影响很大。

以《易》为代表的阴阳学说，日本人称为阴阳道，它对日本社会、文化、学术的影响非常深远。日本古代的神话多与《易经》有密切的思想关联。285年，朝鲜儒学博士王仁到日本，以各种经典教育太子。早在此前，日本太子的老师阿直岐“亦能读经典”^②。513年，朝鲜派五经博士段杨尔到日本。514或516年，以五经博士汉高安茂到日本替换段杨尔。553年，钦明天皇命朝鲜定期向日本派遣精通易学、历法学和中医学博士。554年，朝鲜派五经博士柳贵、《易经》博士王保孙到日本教授易学。

603年，推古天皇的摄政、“给日本文化开新纪元的人”^③ 圣

① 《阮堂全集》卷一。引自楼宇烈主编：《东方哲学概论》，第219页，北京大学出版社1997年版。

② 《日本书纪·应神天皇卷》。

③ 朱谦之：《日本哲学史》，第8页，人民出版社2002年版。

德太子（574~622）制定了十二阶冠位制；次年，他又主持制定了《宪法十七条》。其中在在显示出他对中国典籍的熟悉和对中国文化的信仰。607年，日本组成以小野妹子为正使的第二批遣隋使团，僧人旻奉圣德太子之命随团赴华，在中国留学24年，专门研习佛经和阴阳学说，回国后，便为日后推行大化革新的主要人物中臣镰足等讲授《周易》。645年，日本根据中国儒家的政治理念和唐朝的体制实行了大规模的改革，史称“大化革新”，其主要领导者中大兄皇子和中臣镰足都深受儒家思想的熏陶。648年，日本开始正式向朝鲜派遣学问僧。文武天皇大宝元年（701年），日本颁布《大宝律令》，仿照唐代设置太学和祭孔制度，以《孝经》和《论语》为必修科目，以《易经》等为选修科目，中国式的太学和祭孔制度从此正式传入日本。元正天皇养老二年（718年），将《大宝律令》修订为《养老律令》，孝谦天皇宝字元年（757年）正式实行。依此，日本在中央设大学寮，内设明经、纪传、明法、算学四道，以明经为主，各地设国学，所学教材和唐朝一样，分为大经（《礼记》、《左传》）、中经（《毛诗》、《周礼》、《仪礼》）、小经（《周易》、《尚书》），而《孝经》、《论语》则须兼通。《易经》的地位由此日益凸显，在社会生活中的影响也越来越大。630年至894年，日本一共派出15批遣唐使，他们从中国带回了大量典籍，据藤原佐世所撰《日本国见在书目录》统计，大约在宽平年间（887~897），日本所藏《易》类典籍就有33部177卷。1464年，日本采用朝鲜的九斋学堂制度，以《易经》为最难，定位为第九斋。这些都为日本易学的兴起奠定了基础。

古代日本曾经多次在皇宫实行讲学制度，常以《易经》为讲学内容，并常以易学术语作为年号。例如，869年祭孔之后，天皇在宫内听讲《易经》，然后题“鸣鹤在阴”；923年，为庆祝皇太子诞生，藤原元方、大江千古在宫内连续讲《易》七天；1007年，为庆祝皇太子诞生，藤原广业、大江举周、中原致时在宫内颂读《易经》乾卦等；1078年祭孔之后，以《易经》为本进行题诗；1097年改年号为承德，典出《易传·蛊·象》“干父用誉，承以德也”；1324年改年号为正中，典出《易传·乾·文

言》“龙德而正中者也”；1381年，天皇召见足利义满等问《易》；1693至1700年间，一共进行了240次易学系列讲座，以朱熹的《周易本义》为教材，听众每次约600人左右，东山天皇亲自参加到讲师的行列中，成为“东西方易学史上的特例”^①。直到近现代，这种讲学制度仍然有所保留。

桃山时代以后，日本易学日益走向兴盛，有影响的易学家层出不穷，在易学研究上走在了朝鲜的前面。藤原惺窝（1561～1615）是日本承前启后的易学大师，主攻朱熹易学，是日本朱子学的开创者，著述颇丰，为日本当时的权臣丰臣秀吉、德川家康等所赏识。其后，松永尺五（1592～1657）、林罗山（1595～1648）、林春斋、中江藤树（1608～1648）、熊泽蕃山（1619～1691）、三翰希贤、浅见絅斋、伊藤仁斋（1627～1705）、室鸠巢（1658～1734）、柿原篁洲（1659～1706）、三轮执斋（1669～1744）、伊藤东涯（1670～1736）、伊藤兰嵎、伊藤东所、芥川丹邱、新井白蛾、井上鹤洲、片冈如圭、太田锦城、海保渔村、片山兼山（1730～1782）、中井履轩（1732～1816）、土肥鹿鸣、松井罗洲、佐藤一斋（1772～1859）等，在易学上均有所建树。就其大体而言，从桃山时代到江户时代，日本易学一方面以朱子易学为中心，另一方面，汉代象数易学也具有相当规模，并结合占术有所风行。明治时代（1867～1912）甚至有“不知《易》者不得入阁”之说。清代编纂的巨型丛书《四库全书》，还收有日本易学家山井鼎撰的《七经孟子考文补遗》，含《周易考文补遗》十卷。

现代日本易学更加硕果累累，易学论著在20世纪竟然有两百余种。1900年，远藤隆吉出版了《支那哲学史》，提出：“历代中国哲学中不体现《易》哲学的哲学体系是不存在的。”^②日文《易经》以高田真治（1893～1975）和本田济的两个注解本较为通行。根本通明、诸桥辙次（1883～1982）、武内义雄（1886～1966）、福口田司郎、藤村与六、北村泽吉、户田丰三郎（1905～1973）、今东光、赤塚忠（1913～1983）、铃木由次郎、麓保孝、内藤虎次郎、吉野裕子、高田淳、今井宇三郎、小泽文四郎、山下静

① 刘正：《图说汉学史》，第172页，广西师范大学出版社2005年版。

② 引自刘正：《海外汉学研究》，第187页，武汉大学出版社2002年版。

雄、安居香山、中村璋八、池田知久、前川捷三、伊藤伦厚等，皆有易学论著。他们注重用西方文化来治易学，有些成果值得借鉴。

相对来说，《周易》在马来西亚、新加坡、泰国、菲律宾、印度尼西亚等东南亚国家的传播要晚得多。直到明清时代，随着中国移民的逐渐增多，中国文化在东南亚的传播才日益广泛，《周易》的传播和研究比较薄弱。尽管中国和印度的文化交流也较早，但由于交流焦点在佛教，所以《周易》在印度的传播和研究也很薄弱。

2. 《周易》在西方各国的传播和研究

《周易》在西方的传播则要晚得多。1275年，意大利著名旅行家马可·波罗（Marco Polo，1254～1324）来华，多年以客卿的身份在元朝任职，由其口述的《马可·波罗游记》记述了中国当时的物质文明现状，但他对中国的传统文化和学术思想知之甚少，几无一语道及。

西方人最初对《周易》感兴趣的是来华的传教士，他们以多种形式把《周易》介绍到西方。1604年，作为西方第一个汉学图书馆，牛津大学博德林图书馆开始收藏中国典籍。作为“欧洲汉学家的始祖”，“来中国的第一个西学代表人”，“正面地把中国历史文化介绍给西方的第一个人”^①，意大利传教士利玛窦（Matteo Ricci，1552～1610）1583年来华后，与当时著名学者徐光启、李之藻、杨廷筠、冯应京、李日华、邹天际、冯时可、李贽、程大钧等结交，勤奋研习中国经典，并在他的《中国札记》中向西方世界介绍了四书五经。葡萄牙人曾德昭（P. A. de Semedo，1585～1658）在其《大中国志》中更加详细地介绍了四书五经，所以有学者认为，他“是最早向西方介绍《易经》的人”^②。他还最早注意到北宋新儒家对《易经》的研究，认为北宋新儒家正是通过对《易经》的解释来恢复他们所谓的“道统”。

① 何高济等译：《利玛窦中国札记》中译者序言，中华书局1983年版。

② 姜林祥：《儒学在国外的传播与影响》，第209页，齐鲁书社2004年版。

西方人最先翻译《周易》的，当推法国传教士金尼阁（Niclas Trigault，1577 ~ 1628）。他的拉丁文译本于1626年在杭州刊印，是《易经》的第一个西文译本，可惜已佚失。1658年，意大利人卫匡国（M. Martini，1614 ~ 1661）在其发表的《中国上古史》中认为，《易经》最早的作者是伏羲，并第一次向西方介绍了八卦、六十四卦等《易经》基本内容及六十四卦图。1687年，比利时传教士柏应理（P. Couplet，1623 ~ 1693）与意大利人殷铎泽（P. Intorcetta，1625 ~ 1676）、鲁日满（F. de Rougemont，1624 ~ 1676）、奥地利人恩理格（C. Herdricht，1625 ~ 1684）、葡萄牙人郭纳德（I. de Costa，又译郭纳爵，1599 ~ 1666）等在华传教士用拉丁文翻译出版了《中国哲人孔子》，其汉文书名是《西文四书直解》，其中引用了《易传》“易有太极”一语，指出太极在孔子那里并不是一个根本性的概念，而在宋朝新儒家那里，太极成了万物之本根，内附《周易》六十四卦及意义的介绍。1688、1691年，该书分别由法国人萨武雷（P. Savouret）和英国人泰勒（R. Taylor）出版了法文、英文的改编本，影响颇大。

1697年，深得康熙赏识的法国传教士白晋（J. Bouvet，又译鲍威特，1656 ~ 1730），携带康熙亲自赠送法国国王的中国善本典籍49册回到法国，他在巴黎的演讲中推崇《易经》是与柏拉图、亚里士多德的哲学一样合理、完善的一部著作；在给代理法国省教区长的信中说，《易经》是中国人最上乘的道德与自然哲学的浓缩，太极即上帝，是万物之源。1698年，白晋在给莱布尼茨的信中谈到了《易经》，认为伏羲创造的八卦实际上是中国语言和文化的最初的文字符号，兼有算术和语言两种东西，并且是所有科学的自然原理的浓缩。1700年，白晋更加详细地向莱布尼茨介绍了《易经》，称伏羲为世界性人物，为人类最早的立法者，《易经》是中国现存最古老的著作，是中国一切科学和哲学的源头，高于当时欧洲的科学和哲学，与毕达哥拉斯、柏拉图和希伯来哲学有着内在的一致性，它们都是造物主的启示。1701年，白晋在给莱氏的信中称伏羲为哲学王，并认识到《易经》与莱氏二进制的“不谋而合”，于是把先天六十四卦方位图附上。此图对莱布尼茨震动很大，“可以想象当他后来发现了易卦和他的二进制算

术是相同的级数之后他的兴奋和激动”^①。“十七八世纪西方在《易经》研究上最有成就、最能体现未来研究方向的”^② 莱布尼茨，在 1703 年给白晋的回信中指出：“伏羲是世界上最古老的最古老的王和哲学家之一，并且还是中国人的帝国和科学的奠基者，因此，这张图乃是现今世界上最古老的科学丰碑之一，……它与我的二元算术如此吻合，并且正当您要解释这些线段时我恰好向您谈到我的二元算术，这的确令人吃惊。”^③ 这成为易学史上的一大佳话，并开现代科学派易学之先河，使《周易》在世界科学史上显示出了独特的魅力。莱布尼茨以其特殊的天才在西方开创了对中国学术进行认真研究的先河，他所做的确实堪称时代典范。

1715 年，白晋和傅圣泽（J. F. Fouquet, 1663 ~ 1740）教士开始奉康熙之命研习《易经》。白晋认为：“《易经》之内意与天教大有相同”^④。傅圣泽则说，中国古代典籍都是预言性的，每一部经典都隐藏着一部宗教史，它们都是天启之作，太极就是道、上帝、天。梵蒂冈图书馆藏有西士研究《易经》的抄本 14 种，大多与白晋、傅圣泽有关。曾经与白晋、傅圣泽共同研习《易经》的马若瑟（J. H. M. de Premare, 1666 ~ 1736）著有《易经入门注释》法文本。1750 年，“18 世纪最为人推崇并被公认为最伟大的汉学家”^⑤、法国人宋君荣（Antoine Gaubil, 1689 ~ 1759）将《周易》译为法文。与康熙长子相善的法国人刘应（Le P. C. Visdelou, 1656 ~ 1737）译有中国经典多种，如《易经》注释，附于宋君荣法译本之后，波蒂埃《东方圣经》第一册也曾采

① [美] 孟德卫著，张学智译：《莱布尼兹和儒学》，第 40 ~ 58 页，江苏人民出版社 1998 年版，[法] 艾田蒲著，许钧、钱林森译：《中国之欧洲》上，第 410 页，河南人民出版社 1995 年版。

② 何寅、许光华主编：《国外汉学史》，第 78 ~ 79 页，上海外语教育出版社 2002 年版。

③ 莱布尼茨：《莱布尼茨致白晋的一封信》，《国际易学研究》第 2 辑，第 3 页，华夏出版社 1996 年版。诚如美国学者秦家懿所说：“莱布尼茨思想与中国思想有许多不谋而合的地方，但不能说他是受到什么中国哲学的重大影响，最多是得到中国哲学的旁证或印证。”见秦家懿：《莱布尼茨和中国理学思想》，载《中国哲学史研究》1983 年第 4 期。

④ 方豪：《中西交通史》，第 1055 页，中国文化大学出版社 1983 年版。

⑤ 刘增泉：《汉学研究在法国》，林徐典编：《汉学研究之回顾与前瞻》下册，第 236 页。

人。1775年，法国人钱德明（J. J. M. Amiot, 1718 ~ 1793）的《中国古史研究》出版，他通过对《易经》、《尚书》、《诗经》、《春秋》、《史记》的研究，以裁判者的口气否定了中国文化源于埃及说，认为中国的纪年体古史比其他各国的历史更可信。

法国思想家狄德罗（D. Diderot, 1713 ~ 1784）在其主编的《百科全书》中亲自撰写了《中国》、《中国哲学》条目，介绍了中国哲学的发展史和五经的主要内容。德国古典哲学的奠基人康德（I. Kant, 1724 ~ 1804），虽然推翻了莱布尼茨的形而上学体系，却保存了他的二元算术，其中的辩证法思维和《易经》有密切联系，康德由此引申出二律背反，可见德国古典哲学间接受到了中国哲学的影响。民族沙文主义思想严重，对中国文化颇有微词的黑格尔则宣称：“中国人也曾注意到抽象的思想和纯粹的范畴。古代的《易经》是这类思想的基础。《易经》包含着中国人的智慧，是有绝对权威的。……只停留在最浅薄的思想里面。……在中国人那里存在着在最深邃的、最普遍的东西与极其外在、完全偶然的東西之间的对比。”《易经》是“从最抽象的范畴一下就过渡到最感性的范畴”^①。黑格尔以其自大的欧洲中心论立场，将中国哲学放在自己狭隘的思维模式中去评价，无疑是削足适履，导致对中国哲学的傲慢与偏见。

1834、1839年，以参加测绘《皇舆全览图》闻名的法国传教士雷孝思（J. B. Régis, 1663 ~ 1738）与冯秉正（J. F. M. A. de Moyriac de Mailla, 1669 ~ 1748）、汤尚贤（P. V. de Tartre, 1669 ~ 1724）的拉丁文本《易经：中国最古之书》在他们辞世一百年后才得以出版，共有二册三卷，第一卷概述《易经》之作者、价值及其基本内容等，第二卷为《易经》及其注疏之翻译，第三卷为《易经》之批评，“此书的价值在于它是《易经》的第一个西文全译本”^②。1834年，法国人莫尔（Julius Mohl）的拉丁文译本出版。1839年，巴兹恩的拉丁文译本出版。1848年，美国汉学家卫

① [德] 黑格尔著，贺麟等译：《哲学史讲演录》第一卷，第120 ~ 123页，商务印书馆1959年版。

② 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，第317页，东方出版社2001年版。

三畏 (S. W. Williams, 1812 ~ 1884) 在《中国总论》中说道：“四书五经的实质与其他著作相比，不仅在文学上兴味隽永，文字上引人入胜，而且还对千百万人的思想施加了无可比拟的影响。由此看来，这些书所造成的势力，除了《圣经》以外，是任何别的书都无法匹敌的。”^①

1869 年，清政府向美国国会图书馆赠送了一千册善本古籍，涵盖经史子集四部。1876 年，英国传教士麦格基 (R. C. McLatchie, 1813 ~ 1885) 的英译本《易经》(*Classic of Change*) 问世，是第一个英译本。1880 年，晁德莅 (A. Zottoli, 1826 ~ 1902) 翻译的《易经》发表在其拉丁文本巨著《华文进阶》第三册《经书研读》中。1882 年，出任牛津大学第一任汉学教授的英国传教士理雅格 (J. Legge, 又译利雅各, 1814 ~ 1897) 在英国鸦片商人的资助下，由牛津克拉来登公司出版了清朝学者王韬协助完成的英译本，收入英籍德国学者缪勒主编的《东方圣典》，是 19 世纪“最有代表性的”《易经》译本。他对《易经》基本上持否定态度，以为：“《易经》所为，只能让我们联想起冬烘的学究。爻辞的数目在 350 以上，但绝大部分荒诞不经。”^② 他“对《易经》的占筮的思想意义亦持审慎批评的态度，而不像某些浅薄的西方学者那样神乎其说”^③，他提醒中国人说：“中国人如不抛掉他们对于《易经》的幻觉，即如果认为它包含有一切哲学所曾梦想到过的一切事物的话，《易经》对他们就将是一块绊脚石，使他们不能踏上真正的科学途径。”^④ 他还翻译了许多其他的中国经典。1882 ~ 1883 年，法国人拉古贝里 (A. E. J. T. de Lacouperie, 1845 ~ 1894) 发表了《易经》英译本，以为在八卦中可以找到古巴比伦的楔形文字。1884 年，英国人艾约瑟 (Joseph: Edkins, 1823 ~ 1905) 发表了《中国〈易经〉：占卜与哲学之书》。

1885、1893 年，法国人霍道生 (P. L. F. Philastre) 的法译本

① 引自杨焕英：《孔子思想在国外的传播与影响》，第 353 页，教育科学出版社 1987 年版。

② 引自〔德〕荣格著，杨儒宾译：《东洋冥想的心理学：从易经到禅》，第 230 页，社会科学文献出版社 2000 年版。

③ 成中英：《易学本体论》，第 276 页，北京大学出版社 2006 年版。

④ 引自〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，第 363 页。

分两次发表。1889年，比利时鲁汶大学教授哈雷兹（C. de Harlez，又译赫莱兹或德·阿尔莱，1832~1899）发表的法译本，是当今西方通行的法译本。1896年，哈雷兹又发表了《易经注解》，以帮助读者理解他的译本。在1886~1891年期间，比利时以《易经》为主题的博士论文就有4篇，导师即是哈雷兹。19世纪还有一些法译本，如顾赛芬（Seraphin Couvreur，1839~1919）、“联结19世纪和20世纪西方汉学的最为关键的核心人物”^①沙畹（E. Chavannes，1865~1918）、马伯乐（H. Maspero，1883~1945）等人的译本。顾赛芬除了《易经》试译稿和毕欧已译出的《周礼》外，又翻译了许多其他中国典籍。

1917年，在美国国会图书馆工作的江亢虎对现代易学家杭辛斋说，美国国会图书馆所藏《易经》类书籍已有近四百种。1924年，德国汉学家卫礼贤（Richard Wilhelm，1873~1930）在法国耶拿出版了由清朝学者劳乃宣协助，历时十年完成的德译本，它以朱熹《周易本义》为蓝本，“他那认真细致尤其是文笔优美的译文为本世纪欧洲适当地接受中国文化奠定了基础”^②，成为在西方最负盛名的译本。另外，还有贝姆（B. Behm）、马里奥·舒伯特和圆光的德文译本或论著。1932年，卫礼贤出版了《周易讲话》。1950年，美国最优秀的德译英专家贝恩斯（C. F. Baynes，又译贝纳斯）从卫礼贤的德译本转译为英文本，在纽约出版，书名为 *The I Ching or Book of Changes*，它后来成为当今英语国家通用的“标准译本”。根据卫礼贤的解释，《易经》被看作是古老的启发人们智慧的箴言书。瑞士著名心理学家荣格（C. G. Jung，1875~1961）和大诗人黑塞（H. Hesse）也迷上了《易经》。荣格为该英译本写了《前言》，在西方传为名作。虽然此前已有号称“首部权威性的”理雅格的英译本，但荣格认为：“这译本并不能使《易经》更为西方人的心灵所理解。”荣格进而指出：“要找到进入这本中国思想巨著的正确法门，并不容易，它和我们思维的模式相比，实在距离得太远了。假如我们想彻底了解这本

① 刘正：《图说汉学史》，第255页。

② [德]夏瑞春编，陈爱政等译：《德国思想家论中国》，第277页，江苏人民出版社1995年版。

书，当务之急是必须去除我们西方人的偏见。……《易经》的方法确实考虑了隐藏在事物以及学者内部的独特性质，同时对潜藏在个人潜意识当中的因素，也一并考虑了进去。……它如同大自然的一部分，仍有待发掘。”因此，“我们越少考虑《易经》的理论，越可以睡得安稳。”^①“由于荣格的名声及其在心理学上应用的示范作用，《易经》逐渐在欧美世界流行，从而开始了易学的真正国际化的历程。”^②1944年，曾任北京大学教授的卫礼贤之子卫德明（Hellmut Wilhelm，1906～）在北京出版了《变易：〈周易〉八论》，1960年由贝恩斯译为英文，他认为《易经》起源于周初，《易传》的作者是孔子和他的弟子。1959年，卫德明撰有《〈左传〉、〈国语〉中的〈易经〉占筮辞》，认为《易经》卦爻辞有脱误。1967年，卫德明撰有《〈易经〉中的天地人》，提出《易传》最大的进展是从乾坤二元相反相成的动态观点来了解整个世界。1980年，卫德明出版了注解本《易经》。他的论著至今仍是西方人学习《周易》的最佳入门书。1995年，卫礼贤、卫德明父子的演讲集《理解易经》出版。

1931年，米尔斯（I. Mears）的《易经》英译本附在其《创造力》一书中出版。1932年，孔好古（August Conrady，1864～1925）发表了《易经研究》，把《易经》当作以某种方式编制的词汇书。1933年，英国人韦利（A. Waley，1889～1966）出版了注解本《易经》。1936年，前苏联科学院院士舒茨基（Ю. К. Шуцкий，又译休茨基，1897～1941）的俄文译本在莫斯科出版，1937年，其以《中国的〈易经〉：语文学研究和翻译经验》获博士学位，他的《周易研究》1979年被译为英文广为流传。1969年，前苏联学者尼·特·费德林出版了《评〈书经〉、〈诗经〉、〈易经〉》。

1956年，英国著名科学家李约瑟（J. Needham，1900～1995）在剑桥大学出版了他的伟大著作《中国科学技术史》，他的第二卷《科学思想史》对《易经》在中国科技史上的重大影响作了精深的分析。他认为：“尽管五行和阴阳的理论对中国的科学思想

① [德] 荣格著，杨儒宾译：《东洋冥想的心理学：从易经到禅》，第205～229页。

② [美] 成中英：《易学本体论》，第281页，北京大学出版社2006年版。

发展是有益无害的，但是《易经》的那种精致化了的符号体系几乎从一开始就是一种灾难性的障碍。它诱使那些对自然界感兴趣的人停留在根本不成其为解释的解释上。《易经》乃是一种把新奇事物搁置起来，然后对之无所事事的系统。”^①

1965年，英国佛学家布洛菲尔德（J. Blofeld）在伦敦出版了新英译本，但其译文并不可靠，最多只是为现代占筮者提供方便而已。其后数年间，《易经》的新英译本就有十多种，如 R. G. H 许的《飞龙在天：西方人易经指南》、克拉克·伍尔桑（C. Waltham）的《易经：中国变化之书》、约瑟夫·墨菲（J. Murphy）的《易经之谜》、阿尔弗莱德·道格拉斯（A. Douglas）的《如何求救于易经》、海耶西（Y. Hayashi）的《易经：预测和变化之书》和黛安娜·胡克（Diana Hook）的《易经与你》等，其中不乏佳作。1968年，贝洛夫人（E. Perrot）从卫礼贤德译本转译为法文本，也成为法文通行本。1970年，德国人施密特（Gerhard Schmidt）出版了《周易贞卜》，研究了《周易》成立的思想背景。1973年，马丁·申伯格（Martin Schuberg，又译许伯格）出版了《生命之密钥：易经生命起源的宇宙模式》。1975年，马托里尔（Matolleall）发表了《阴阳及卦爻》。

1975年，奥地利物理学家卡普拉（F. Capra）发表了《物理学之道》，连同其后出版的《转折点》等论著，均以《周易》原理作为重要的指导思想，他说：“可以把《易经》看作是中国思想和文化的核心。权威们认为，它在中国两千多年所享有的地位，只有其他文化中的《吠陀》和《圣经》可以相比。它在两千多年中保持了自己的生命力。”^② 法国学者贝桂菊（B. Berthier）、桀溺（J. -P. Diény）、谢和耐（J. Gernet）、康德谟（Max Kaltenmark）、吴文学（Ngo Van Xuyet）、茅甘（C. Morgan）、汪德迈（L. Vandermeersch）、马克（Marc Kalinowski）等，对占卜问题进行了研究。美国普林斯顿大学蒲安坻（Andy Plaks）教授以阴阳五行体系研究《红楼梦》等明清

① [英] 李约瑟：《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，第363页。

② 引自刘正：《中国易学预测学》，第157页，红旗出版社1991年版。

小说，取得很大成绩。

1981年，L. A. 戈文达（Lama A. Govinda）出版了《易经的内部结构：转化之书》一书，提到了斯洪贝尔克论述20世纪60年代发现的遗传密码与《易经》的关联。同年，K. C. 安东尼（K. C. Anthony）出版了《易经哲学》，R. L. 温（R. L. Wing）发表了《易经图解》。1982年，彼得森（W. Peterson）发表了《制造联系：对于〈易经〉卦爻辞的评注》，他说：“我们这些不够圣人资格的人，却能以《易经》（它本身是超自然的）为中介，与非肉体、具有超自然潜质的存在建立起联系。”^① 1985年，美国哈佛大学教授史华兹（B. I. Schwartz，1916～1999）在其代表作《古代中国的思想世界》中指出：“《易经》的问题甚至比《春秋》更难以克服。……它被许多中国学者以及某些外国学者看作是既提供了理解中国心灵最深刻、最隐秘的内容的途径，又体现了中国文化的本质。……它的注意力并不在于为自然和人事提供涵盖一切的宏大格式和规律，而是在于由不断变化的情境所组成的无限多样而又充满偶然性的世界。”^② 1986、1987、1989年，美国学者托马斯·克来理（Thomas Cleary）出版了三部译自中文原著的英文译著：《道家易经》、《佛家易经》和《易经：致治之书》，代表了道教、禅宗和儒家思想家对《易经》的诠释。1989年，德国人恩莱尔（F. K. Engler）出版了《删定易图研究》和《关于易经的讨论：人类命运的自由和秩序》，对北宋思想家李靓的《易论》作了翻译和研究。

1990年，美国人伯格伦德（Lars Berglund）出版了《洛书的秘密》，研究了洛书与中国古代建筑的内在关联。1991年，美国人苏德恺（Kidder Smith）等人编辑出版了《宋代易学》，分析了易学在宋代理学中的意义，代表了当时美国汉学的水平。1993年，法国人朱利安（F. Jullien）在巴黎出版了《内在图像：对〈易经〉的一种哲学解读》。

鲍莱尔（Henri Borel）、戴闻达（J. J. L. Duyvendak，1889～1954）等皆有荷兰文《易经》译本，马亚·米尔钦克尔（Maja

①② 引自〔美〕本杰明·史华兹著，程钢译：《古代中国的思想世界》，第408页、402～404页，江苏人民出版社2004年版。

Milcinckl) 有南斯拉夫文译本, 还有丹麦文、意大利文、西班牙文等译本。

《周易》在西方是作为占筮之书流行的, 在很长时期内是作为实用性的《易经》手册畅销的, 如《每日一卦》、《占卦图解》和《电脑易经》等。其中有一些拙劣的译介败坏了《周易》的名声和原理, 如英国人马克特 (C. Markert) 的《易经: 第一号成功预测》, 误解和错误比比皆是。西方也有一些较为严肃的学者用现代科学方法研究《周易》, 如卫礼贤、荣格、舒茨基、李约瑟、卫德明。

另外, 还有许多国内和旅居国外的华人在易学传播方面卓有建树, 如沈仲涛 1934 年就在上海出版了《易经》英译本。胡适的英文本《先秦名学史》1922 年在上海出版, 冯友兰《中国哲学史》上卷的布德 (Derk Bodde, 1909 ~ 2003) 英译本 1937 年在伦敦出版, 其《中国哲学史》全本的布德英译本 1952 年由美国普林斯顿大学出版社出版, 其《新原道》的休士英译本 1947 年在伦敦出版, 其《中国哲学简史》英文本 1948 年由美国麦克米兰公司出版, 在西方世界影响很大, 其中就有关于《周易》的章节。1940 年, 中国留学生刘子华完成了博士论文, 即法文本《八卦宇宙论与现代天文》, 在西方影响较大。1963 年, 陈荣捷所编著的饮誉全球的《中国哲学资料书》(A Source Book in Chinese Philosophy), 由普林斯顿大学出版社出版, 其中有关于《周易》的内容, 可以为读者提供参考。成中英、钟启禄、汪忠长、洪天水等在美国发起成立了易学研究组织, 陈启云、比利时籍华人沈宜甲、美国康州美田大学教授唐力权、美国太平洋大学教授赵自强等皆有易学论著行世, 赵先生也有《易经》英译本。

据统计, 到 20 世纪前期, 《易经》的各类西文译本多达 120 余种, 和《老子》、《论语》的西文译本数量旗鼓相当。其中, 大多数人认为, 卫礼贤的译本最好、最易理解、最符合原意。这与卫礼贤本人的认真严谨、劳乃宣的有力协助和与胡适的学术交往以及曾在北京大学举办多次易学讲座是分不开的。美国学者 Th. H. 康曾经将西方儒学研究的特征归纳为五点, 其中第二点就

是：《易经》在西方学者和一般读者中一直最为流行，有关研究文献几乎达到 500 种，这是儒学研究中单一主题的最高值。其中许多成果对我们有一定的借鉴意义。

五 易学热的反思

在世界文化史上，恐怕没有哪一部典籍能够像《周易》一样具有如此深远的影响力和永恒的生命力。它不仅在它的祖国备受推崇，而且超越国界仍有人热衷；不仅为学识渊博的专家教授、地位显赫的社会名流所爱恋，而且为更多的普通百姓所信奉；不仅为远古先民所崇仰，而且为现代文明中人所敬重。易学热从《周易》诞生之日即已开始，历久不衰而弥盛，以致形成今日波及全球的易学大潮，成为人类文化史上的一大奇观。

大体来说，造成易学热的原因有如下几点：（1）占筮的预测性。作为易学重要基石的古筮被认为可以推知过去，预见未来，而人都有希望明察未知事物（尤其是与自身密切相关的）的强烈欲望，特别是在身处重大抉择而犹豫不决之时；（2）占筮的神秘性。占筮的预测功能，是由特殊的人（在西周是太卜等），以特殊的工具（蓍草）、仪式（斋戒沐浴等）、心境（清静、虔诚、敬畏）和方式（直接体悟），经过复杂的操作过程，才能得以实现，而且其预测原理是不可言传的，其产生过程是迄今未知的，这就给占筮罩上了一层层神秘的光环，而人对神秘未知的事物又都有一种天生的强烈好奇心；（3）占筮和《易经》的古老性。《易经》是中国现存最古老的文化典籍，而据《周礼》记载，《易经》之前已有《连山》、《归藏》两部占筮之书，可见占筮的历史更为悠久，而人对远古的事物都有一种由衷的强烈求知欲，渴望通过了解它而探求人类的心路历程和先民的智慧灵光；（4）《易经》的独特性。《易经》是由象数符号系统和语言符号系统两者构成的一个特殊文本，这在世界文化史上是独具异彩的一部古典巨著，这种独特性使其在浩如烟海的典籍中日益凸显，引起人们的极大关注和兴趣；（5）《易经》的涵摄性。《易经》是“普

遍的概念库”，“它那象征主义的普遍体系构成了一个庞大的归档系统”^①，它只有极简洁的提示，而没有确定的意义，这就使它具有极强的涵摄性，可以随时融入新事物，从而使很多学科能与《易经》联姻并产生新成果；（6）人为的推波助澜。《易传》宣扬《易经》之道“广大悉备”，无所不包，到汉代以后又有统治者和学者不断把《易经》尊为“群经之首，大道之源”，而加以利用和推崇。

基于上述原因，遂使易学热潮一浪高过一浪。尤其到现代，随着人类文化交流的日益频繁和深入，易学热达到了空前的高潮。而当我们冷静反思时，又会发现这场易学热潮背后隐藏着深层的巨大危机。造成这种危机的关键原因是方法论的严重缺乏和研究者的素质偏低，前者只是后者的主要表现，后者才是本质原因。

方法论问题是学术研究的关键问题，也是当前易学研究需要迫切解决的问题。方法论问题解决不好，易学研究非但不会有所进步，反而容易断送易学的美好前程，充其量也只能在前人的水平上徘徊不前，而这本身就是大倒退。中国现代哲学史家任继愈先生就此大声疾呼：“把《周易》研究的方法问题提到日程上来！”^②

我们认为，易学方法论在今天应有如下基本内涵：

（1）明确本末

本为主干，末为枝叶。在易学研究中，需要首先明确本末。这是因为易学乃是一门极为复杂的学问，《周易》的成书过程、符号系统本来就够复杂了，而后来的学者又不断地添枝加叶，遂使易学内容日益繁复。若不明易学本末，盲目从事易学研究，则很容易在易学海洋中迷失方向，不知所措。现代易学家黄寿祺指出：“治《易》之道，盖有两端：一端，从源溯流，当熟读经传本文，详观历代古注，不从古注入手，是为迷不知本源。二端，强干弱枝，须知《周易》原本象数，发为义理，故当以象数、义理为主干，其余旁涉者皆其枝附，不由主干而寻枝附者，是为浑

① [英] 李约瑟：《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，第348、363页。

② 任继愈：《把〈周易〉研究的方法问题提到日程上来》，载《哲学研究》1992年第1期。

不辨主客。”^①

具体来讲，在易学研究中，要处理好这样一些本末关系：就《周易》经传来讲，《易经》为本，《易传》为末；就《周易》的本义与引申义来说，本义为本，引申义为末；就《周易》与历代《易》注来说，《周易》为本，历代《易》注为末；就《周易》本文研究与《周易》应用研究来说，前者为本，后者为末；就《易》注与《周易》应用成果（如孟喜的卦气说、扬雄的《太玄》、邵雍的《皇极经世》、刘子华的《八卦宇宙论与现代天文》等）来说，《易》注为本，《周易》应用成果为末；就《周易》与《易》图来说，《周易》为本，《易》图为末；就《周易》义理与占筮来说，《周易》义理为本，占筮为末；就《周易》象数之学、义理之学与《易》外别传（如魏伯阳的《周易参同契》以及后世的《参同契》注疏等）来说，《周易》象数之学、义理之学为本，《易》外别传为末……只有把握好这些本末关系，才能在易学研究中有收获。

（2）分别经传

《周易》经传不是一部专著，《易经》与《易传》成书时间相去几百年，它们自身也都不是一部专著，而均为许多人在不同的历史时期完成的集体作品。从西汉费直开始，经传合编一起，让人感觉它们好像是一部完整作品。因此，我们研读《周易》时，要注意对《易经》与《易传》作严格区分，以《易经》为占筮之书，以《易传》为《易经》的最主要的诠释作品，乃哲学著作，不可将二者混为一谈。

现代易学家高亨即是分别经传的代表人物，他著有《周易古经今注》和《周易大传今注》，并且在《周易大传今注》中，对《易经》六十四卦卦爻辞也分别解释出“经意”（即《易经》原意）和“传解”（即《易传》对《易经》的解释），这种科学严谨的治《易》方法值得我们学习。

（3）考镜源流

《周易》传承的历史，易学发展的轨迹，文化（文字、民俗、

^① 黄寿祺：《论易学之门庭》，载《福建师范大学学报》（社科版）1980年第3期。

制度、思想观念)演进的过程和动力都是极为复杂的。加之易学历史悠久,内容繁杂,并被层层人为的神秘面纱所遮盖,为许多故弄玄虚的矫揉造作所歪曲,更使其鱼龙混杂、真伪难辨。因此,在从事易学学习与研究时,破除芜杂的历史迷雾,以严谨的治学态度,科学的研究方法,对易学发展的历史脉络进行一番严密的考证,从而力求揭示易学发展的源流,乃是一项艰巨而重要的学术任务。王国维、郭沫若等对殷墟甲骨卜辞的考辨,张政烺等对“数字卦”的研究,严灵峰、李学勤、张立文、廖名春、邓球柏、邢文等对帛书《周易》的整理研究,韩自强等对阜阳汉简《周易》的整理研究,濮茅左、廖名春等人对楚简《周易》和秦简《归藏》的初步研究,等等。这些易学成果,都有利于我们进一步考明易学的真实发展史。

在有关易学史的研究中,现代学者高怀民先生的《先秦易学史》和《两汉易学史》,朱伯崑先生的《易学哲学史》,皆属有代表性的丰硕成果。他们以严谨的学术态度,渊博的知识素养,为我们提供了易学史方面不可多得的参考文献。当然,易学史研究并未终结,还有待于进一步深入下去。

(4) 区分学与术

“学”指作为学术研究对象的易学,“术”指《周易》文化领域的占筮之术。由于《周易》本是一部占筮之书,易学中深刻的义理也是通过对《周易》占筮体例的解释来揭示的。如果看不到易学本身的这一特点,脱离筮法,孤立地探讨其理论思维内容,就不可能深刻理解其思想内涵。但是,《周易》筮法在后来的发展中逐渐流于占术,即预测术,如宋代出现的《火珠林》、《梅花易数》等,它们抛弃大衍之数 and 卦爻辞,而以五行生克占断吉凶,已经完全脱离了《周易》倡导的筮法本义。此种占术与易学虽有关系,却又有本质的区别,不可混为一谈。否则,在易学研究中就会迷失方向。

当今易学热的一个重要表现,便是易学占筮之术以及由其衍生的许多其他江湖占术(如抽签、掷铜钱)的空前兴盛。就是这种只重占术的糊涂观念和那些遍布天下的“半仙”,损坏了《周易》及易学的严肃性、神圣性。易学研究者一定要辨清科学与迷

诸子百家与现代文化丛书

信，而万万不可为占术所惑，误入歧途。

（5）旁征古今

由于《易经》在中国乃是“大道之源”，其影响几乎波及中国文化的所有层面，因而在研究易学时，就不能仅仅满足于钻研《周易》，这样是不能把握《周易》的深宏内涵的，而需要从中国文化的广阔视野中去看《周易》，并密切结合古今天文、地理、数学、物理、化学、生物、哲学、宗教等其他学科的相关知识，才可能对《周易》及易学有较深入的理解。

近代易学家杭辛斋可谓在易学研究中旁征古今的宗师，他著有《易楔》、《学易笔谈》、《易数偶得》、《读易杂识》等，其学术思想主于贯通旧学新知，而蔚为一家之言。

（6）融通中外

《周易》及易学虽然发祥于中国，属于中国文化的范畴，但是由于“人同此心，心同此理”，因此《周易》在国外的影响也日益扩大，并有一些很有分量的易学成果，如莱布尼茨对先天六十四卦方位图与二进制的关联研究、舒茨基的《周易研究》、卫德明的《变易——周易八论》等。他们以完全不同的学术眼光看待《周易》，以迥然相异的知识背景研究《周易》，取得了一定成就，值得我们学习借鉴。

他山之石，可以攻玉。国外学者的一些理论观点，对于我们研究易学也有一定的方法论意义。如雅斯贝斯的“轴心时代”理论和韦伯（Max Weber）、帕森斯（T. Parsons）“哲学的突破”说，有助于我们了解《易经》对中国文化的深刻影响；德国大哲学家黑格尔（G. W. F. Hegel, 1770 ~ 1831）的辩证法体系，有助于我们分析《周易》的辩证思维；著名心理学家弗洛伊德（S. Freud, 1856 ~ 1939）的无意识学说和泛性论（郭沫若等人即认为《周易》有生殖崇拜思想），荣格的“集体无意识”理论，有助于我们对《周易》进行文化发生学考察；德国大哲学家胡塞尔（E. Husserl, 1859 ~ 1938）关于现象学还原、意向性、本质直观的学说，有助于对《周易》的文化心理现象和研究方法进行探讨；德国哲学大师舍勒（M. Scheler, 1874 ~ 1928）的哲学人类学，有助于我们对《周易》及易学的人类学意义进行审视；德国

哲学大师海德格尔 (M. Heidegger, 1889 ~ 1976)、伽达默尔 (H. G. Gadamer)、法国哲学大师利科 (P. Ricoeur) 等的诠释学 (或称解释学、释义学) 理论, 有助于我们更好地理解《周易》及与之相关的学术观点和文化现象; 美国著名心理学家马斯洛 (A. H. Maslow, 1908 ~ 1970) 的需要层次论, 其中关于自我实现需要、高峰体验的思想, 有助于我们理解《周易》涉及理想人格的论述; 美国芝加哥大学人类学家雷德斐尔德 (R. Redfield) 有关区分文化的“大传统”与“小传统”的观点, 有助于我们分析复杂的易学文化现象; 萨姆纳 (W. G. Sumner)、本尼迪克特 (Ruth Benedict)、基尔兹 (C. Geertz) 关于文化模式和民族精神的论述, 卡迪纳 (A. Kardiner) 关于“基本人格”的观点, 有助于我们对中国文化精神和《易经》在塑造中国文化性格上的作用进行探究……将这些学说与《周易》文化进行参照研究, 会为我们开拓新的视野。

(7) 端正态度

研究易学这样一门复杂的流行学问, 一定要有中正的心理动机, 坚定的学术立场, 正确的治学态度, 而不可随风摇摆, 不可失正媚俗, 不可故弄玄虚, 不可蛊惑人心; 一定要清醒冷静, 真诚无欺, 谨慎从事, 而不可自欺欺人, 臆断盲从, 急功近利。

在现代易学热潮中, 有相当多的出版物便是片面追求名利、粗制滥造的劣质产物, 歪曲了《周易》的人文精神, 败坏了《周易》的名声, 造成了不良的社会影响。易学研究者千万要引以为戒。

总之, 对《周易》文化的学习和研究, 要坚持实事求是的科学态度和历史主义的分析方法。就是说, 要将《周易》系统的典籍区分为经、传、学三部分, 既要看到三者的联系, 又要看到三者的区别; 要用实证的方法, 即从史料中引出结论, 有一分史料说一分话, 既不能夸大史料提供的内容, 又不能对史料加以任意解释, 不能动不动就把自己的臆说说成是破译了千古之谜; 还要对易学中的术语、概念、范畴和命题以及理论体系进行逻辑的分析。否则, 一部易学史就是一笔糊涂账。

六 《周易》的现代意义

当前，人类正处于新世纪之初，全球形势日益复杂的重大历史关头，我国也正面临着现代化建设的良好机遇和严峻挑战。尤其对于处于大转型时代的中国来说，更是面临着多重历史难题：如何处理悠久沉重的历史传统与飞速发展的现代文明的关系，小农生产意识与现代化大生产观念的关系，加快现代化建设与保护生态环境的关系，推动文明的健康进步与消除文明的异化倾向的关系等。

在这种历史转折点，对于我国这样一个历史悠久并曾创造了灿烂文明的国家，如何从古代文化成就中获取可资发展的原动力，便是一个紧迫而重要的现实课题。当今的易学热、国学热、传统文化热，便是这种时代需要的反映。诚如雅斯贝斯所说：“直至今日，人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰。自那以后，情况就是这样。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆，或曰复兴，总是提供了精神动力。对这一开端的复归是中国、印度和西方不断发生的事情。”^①

我们研究《周易》的目的，也是为了向我国的现代化建设提供精神动力，即我们要着眼于《周易》的现代意义，尽可能从中挖掘出至今仍然闪光的思想意蕴。

在文化发展道路上，中西方是相差甚远的：西方是以科学实证方法走上了征服自然的外在超越之路，取得了巨大的文化成就；中国则是以直觉体悟方式走上了发明本心的内在超越之路，也曾创造了辉煌的华夏文明。

天才科学大师爱因斯坦（A. Einstein，1879～1955）在对中国人杰出的文化创造力惊奇感叹之余，有一段意味深长的深刻评论：“西方科学的发展，是以两个伟大的成就为基础，那就是希

^① [德] 雅斯贝斯著，魏楚雄、俞新天译：《历史的起源与目标》，第14页。

希腊哲学家发明形式逻辑体系（在欧几里德几何学中）；以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系（在文艺复兴时期）。在我看来，中国的贤哲没有走上这两步，那是用不着惊奇的。令人惊奇的倒是，这些发现（在中国）全都做出来了。”^①

享誉全球的中国科技史家李约瑟指出：“经过步步深入地研究中国哲学思想，我满怀惊喜地看到，这一古老的体系也许是独一无二地在其丰富性和多样性上堪与西方体系相媲美的，其中有那么多思想竟已找到另一种表现形式，犹如一部由另一位作曲家所创作的同一主题的交响乐。”^②

那么，中国是靠什么创造出如此灿烂的文化呢？《周易》作为中国文化的“大道之源”，它的思维方式、价值理念、生存智慧、人生哲学等，无疑对中国文化的发展起了不可替代的重要作用，中国文化的各个层面几乎都有明显的《周易》烙印。

具体来说，《周易》秩序谨严、生生不息的太极宇宙观，阴阳对待、物极必反的变易学说，仰观俯察、“穷理尽性”^③的认识论，“圣人成能”、“裁成辅相”的主体性思想，顺天应人、“保合太和”的管理思想，仁义诚敬、刚柔并济的道德主张，自强不息、乐天知命的人生哲学，参赞天地化育、德侔日月光明的超越理想，……所有这些思想内容都对中国人思维方式、生存格局、基本性格的塑造产生了深远影响，从而使中国人在政治、经济、科学、艺术、哲学、宗教等领域都有非凡表现，创造出独具异彩的伟大文明。

量子物理学奠基人玻尔（N. H. D. Bohr, 1885 ~ 1962），在他被封为爵士的时候，选了中国的太极图作为他的徽章的主体图案，以象征他所讲的物理学原理和中西文化的相互融通。

美籍华裔科学家杨振宁博士，在荣获诺贝尔物理奖以后的一次演说中不无自豪地指出，他在物理学上的杰出成就，也得益于早年在西南联合大学对《周易》的研读。杨振宁先生在北京 2004

① 《爱因斯坦文集》第一卷，第 573 页，商务印书馆 1976 年版。

② [英] 李约瑟著，朱泓译：《世界观纵横》，载张孟闻：《李约瑟博士及其〈中国科学技术史〉》，第 122 页，华东师范大学出版社 1989 年版。

③ 《易传·说卦》。

文化高峰论坛上称,《易经》影响了中华文化的思维方式,这个影响是近代科学没有在中国萌芽的重要原因之一。此说引起许多学者的反驳,但平心而论,此说也有一定的道理。

著名华裔科学家李政道博士,曾在香港大学的一次讲演中深情地说,近代物理学的一些看法,和《周易》太极和阴阳对待的思想有相似的地方,因此,玻尔选了太极图作为他的荣誉徽章的主体图案。

现代学者研究表明,《周易》与天体运行节度、万物化生规律、二进制、生物遗传密码、宇宙及物质结构、地质结构、地震、化学元素周期表等现代科学成果或领域,有着惊人的相关性。这充分表明,《周易》确实内蕴着中华古人的深邃智慧,其特异的符号系统提示着宇宙万物的运行天机。

中国古老的《周易》曾经为中国文化作出了重大贡献,且与现代科学文化颇相契合。因此我们相信,《周易》精湛的思想内涵,有益于中国的现代化建设,有益于人类的全面进步。于是,及时而准确地发掘《周易》蕴涵的渊博智慧,便成为一个具有现实意义的重大课题。

诺贝尔奖获得者汤川秀树指出:“当我们考虑到将来时,肯定没有任何理由认为希腊思想应该仍然是科学思想发展的唯一源泉。东方产生过所有各种思想体系。印度是一个很好的例子,中国也是如此。中国的古代哲学家们没有产生纯科学。这一点到目前为止还是真实的。但是,我们不能认为将来还会这样。”^① 为了更加美好的将来,我们须要加倍努力。

^① [日] 汤川秀树著,周林东译:《创造力和直觉:一个物理学家对东西方的考察》,第50~51页,复旦大学出版社1987年版。

第一章 “易有太极，是生两仪”的宇宙论

在人类文明初期，“禽兽多而人民少”^①，“同与禽兽居，族与万物并”^②，人类尚处于动物般求生本能的绝对支配下，而他们的主体性水平又极低。他们的生存环境相当恶劣，因此，他们必须把自己几乎全部的时间和精力投入到与大自然的严酷斗争中，才能获得朝不保夕的生活资料。这种状况持续了一个漫长的历史时期，但它必将成为历史。因为人毕竟是人，他不会永远屈从于大自然的无情统治，他能够凭借自己卓越智慧和非凡的能力改变这种窘境。

随着人类的主体性水平不断提高，他们逐渐有了基本的生存保障，再也不必整天为求生而奔波了，他们逐渐有了可以自由支配的时间，即生命力出现了盈余。于是，他们便展开智慧的翅膀，在绚丽多彩的大自然中尽情地翱翔。他们开始惊异地发现，大自然是如此的美妙和神奇，你看：光芒万丈的太阳，阴晴圆缺的月亮，飘逸亮丽的彩云，澄明莹洁的星空，万紫千红的鲜花，神态各异的万物，振聋发聩的雷霆，所向披靡的暴风雨，等等……面对这无限神奇的大自然，他们逐渐开始了自己的思考：

^① 《庄子·盗跖》。

^② 《庄子·马蹄》。

这天地万物是从哪里来的？为什么会发生这些自然现象？大自然为什么显得如此美丽神秘？为什么大自然有时很可爱有时又很可恶？……对于这些问题的回答就构成了自然观；再对自然观加以抽象、系统化，就成为自然哲学，即宇宙论。宇宙论一般可分为宇宙生成论和宇宙本体论。宇宙生成论指关于宇宙万物演化的历史过程的学说，宇宙本体论指关于宇宙万物之所以存在的终极原因和本质根据的学说。

作为中国哲学史上最具活力也最有成就的先秦哲学，为我们贡献了两套各领风骚的宇宙论学说：一为《老子》的道宇宙论，一为《周易》的太极宇宙论。前者为道家奠定了宇宙论的基本框架，后者为儒家提供了较为系统坚实的宇宙论基础。二者在后来相互影响、相互补充，共同为中国人建构了一个“玄之又玄”^①而又生生不息的壮丽“宇宙”。勤劳勇敢、聪慧善良的炎黄子孙很久以来便在这个“宇宙”中繁衍生息，拼搏进取，并以其天赋的卓越智慧创造了独具风采、灿烂辉煌的中国文化。

现在就让我们展开思想的翅膀，在这个神奇玄妙、变幻无穷的苍茫“宇宙”中，作一次令人心动的逍遥游吧！

一 太极生两仪的宇宙生成论

中国现代哲学家冯友兰曾经说过：“《易传》中有两套话：一套是说道，另一套是说《易》中之象及其中的公式，与道相准者。”^② 现代易学家朱伯崑更具体地说：“《易传》中有两套语言：一是关于占筮的语言，一是哲学语言。有些辞句只是解释筮法，有些辞句是作者用来论述自己的哲学观点，有些辞句二者兼而有之。”^③ 《易传·系辞上》下面这句话便是“二者兼而有之”的典型：

① 《老子》一章。

② 冯友兰：《〈易传〉的哲学思想》，载《哲学研究》1960年（7、8）。

③ 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，第55页，北京大学出版社1986年版。

易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

这句话便有两套语言：第一套是筮法语言，讲八卦、六十四卦之产生的逻辑顺序，^①及在用《易传》筮法进行实际操作时每一卦的产生过程；第二套则是哲学语言，主要是讲宇宙万物的生成过程，即宇宙生成论，也包含宇宙本体论，这主要是由汉代以后的学者阐发揭示的。

我们先来分析它的筮法语言。首先须看《易传·系辞上》中与此密切相关的一段话：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲（shé）之以四以象四时，归奇于扚（lè）以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。^②

这段话是《易传》为我们提供的一种占筮方法，简要解释如下：

用五十（或曰五十五）根蓍草，先取出一（或曰六）根，用其余四十九根经四次操作可得一初步结果：（1）把四十九根蓍草随意分为两部分；（2）从右边部分取出一根放在一边；（3）把两部分蓍草各按四根一组尽数之；（4）直到两部分各余四根以下蓍草为止，并把所余蓍草放在一边。此为第一变。这样，除“挂一”、“归奇”的蓍草外，还有四十四或四十根蓍草。用这四十四或四十根蓍草再经上述“四营”，则余四十，或三十六，或三十

① 不一定即是时间顺序。那种认为先有阴阳二爻，后由阴阳二爻组成八卦，再由八卦相重而成六十四卦的传统观点近年来受到张政烺等对“数字卦”研究的严重挑战。

② 此从程颐《河南程氏经说》卷一和朱熹《周易本义》之语序。

二根蓍草。此为第二变。再经与第二变相同的操作后，余三十六，或三十二，或二十八，或二十四根蓍草。此为第三变。

三变以后的四个数均用四除之，即得或九，或八，或七，或六。九、七为奇数，得阳爻；八、六为偶数，得阴爻。如此，每三变而得一爻，一卦有六爻，需十八变，故曰：“十有八变而成卦。”

老阳数三十六乘一卦爻数六，得二百一十六。老阴数二十四乘六，得一百四十四。两者之和为三百六十，应一年的天数。《易经》共六十四卦，三百八十四爻，阴阳各半。阳爻一百九十二乘三十六得六千九百一十二，阴爻一百九十二乘二十四得四千六百零八，两者相加得一万一千五百二十，取其整数，故云“当万物之数”。

这些可以帮助我们理解“易有太极”那句话的筮法语言。“易有太极”中的“易”指《周易》及其筮法。“太极”古作“大极”，据《经典释文》“大，音泰”并依习惯用法而作“太极”，指混而未分的“大衍之数五十”。“是生两仪”中的“两仪”似乎是指“分而为二以象两”，但实际上应该是指由“大衍之数”经过复杂的演算而产生的阴阳两爻，六、八为阴爻，七、九为阳爻。“两仪生四象”中的“四象”相应地指老阴（六）、少阴（八）、少阳（七）、老阳（九），而不应只是指“揲之以四以象四时”的“四时”。“四象生八卦”中的“八卦”不只是指由阴阳两爻所可能组成的乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤八种卦象，即八经卦，而更指由“大衍之数”经过“四营而成易，十有八变”所可能形成的六十四种卦象，即六十四别卦，因为下文紧接着说“八卦定吉凶”，而八经卦是不能决定吉凶的。“八卦而小成”中的“八卦”也似乎应还指六十四别卦，由于六十四别卦也是由八经卦组成的，故以“八卦”概言之。“八卦定吉凶，吉凶生大业，”意为根据由八经卦组成的六十四别卦可以判断吉凶，使人能够趋吉避凶，逢凶化吉，从而成就最大限度的人间大业。

我们再来分析它的第二套语言，即其哲学语言。这套语言的含义在《易传》本文里不是太明确，在此我们参考后人的研究成果作一尝试性说明。“易有太极”一句本来是讲八卦以及六十四

但是，如果只以“四时”释“四象”，就会失去《易传》原有的精湛内涵。

“四象生八卦”是指由“四象”进而演化出乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑这八个卦所象征的八大类型的宇宙万物。其分类依据是万物自身的内在性质。《易传·说卦》就八卦所象征的性质明确指出：

乾，健也。坤，顺也。震，动也。巽，入也。坎，陷也。离，丽也。艮，止也。兑，说也。

乾为刚健，坤为柔顺，震为劲动，巽为深入，坎为坑陷，离为附着，艮为静止，兑为愉悦。宇宙万物中凡以刚健为其主要特性的事物，如天、君、父、玉、金、冰、良马，即属乾；凡以柔顺为其主要特征的事物，如地、母、牛、大众、大车，即属坤；其他亦然。《易传·说卦》还较为详细地列举了八卦所象征的诸多具体事物。

“八卦定吉凶，吉凶生大业”即可释为：宇宙万物处于生生不息的永恒运动过程中，用八卦相重而成的六十四卦可以判定天下万物万事是处于良好还是不良的运行状态和趋势；而我们人类即可充分发挥我们“裁成天地之道，辅相天地之宜”的卓越主体性，以使宇宙万物尽量避免不良的运行状态和趋势，而逐渐向“太和”的理想状态运行发展，从而更有利于我们人类的生存与进步；因此，这是我们人类所应不畏艰险、前赴后继去从事的千秋大业。

成书于西汉后期的《易纬·乾凿度》对作为宇宙本原的太极元气更具体地阐述道：

昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。

这一段话，同《易传》一样，有两套语言：一是筮法语言，讲卦象的形成过程；二是哲学语言，讲宇宙万物的生成过程。这

里只讲其哲学语言。《易纬》以成书于西汉前期的《淮南子·天文》的宇宙生成论为思想基础，对《易传》中“易有太极”一语作了上述展开，提出了著名的关于宇宙生成的四阶段论，即“有太易，有太初，有太始，有太素”。这四个阶段实际上可以被认为是两个阶段：一为气未产生的“太易”阶段，即其所谓的“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”，其中之“易”即指“太易”；一为气已产生的“太初”、“太始”、“太素”阶段，即其所谓的“气形质具而未离”、“万物相浑成而未相离”的“浑沦”阶段，也就是“太极”阶段。《易纬·乾坤凿度》就此说：“既然物出，始俾太易者也；太易始著，太极成；太极成，乾坤行。”《易纬》以四阶段论注释《易传》的“易有太极”，以“易”为“太易”，为无，为宇宙的本原，以“太极”为浑沦之气，为有，并具体分之为三个阶段。这大约是受到了《淮南子·天文》“虚廓生宇宙，宇宙生元气”^①和刘歆“太极元气，函三为一”的深刻影响。赋予《易传》“太极”以实体含义，并以之作为表征宇宙本原的哲学范畴，就现存史料来看，即是由《易纬》确立起来的。郑玄、虞翻等人的太极说即受到了《易纬》的直接影响。

那么，太极又是如何生出阴阳两仪的呢？这在《易传》中没有明确说明。不过，宋明理学开山鼻祖周敦颐在其名作《太极图说》中告诉我们：

太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。

作为宇宙本原的太极是经过运动静止的交替变化而生成阴阳二气的，而且这种化生过程是不断进行、永远继续的，这就使得我们的宇宙不断新陈代谢，永远充满生机，呈现出一派欣欣向荣、日新月异的怡人景象。

关于阴阳两仪如何生成宇宙万物的问题，《易传》则有较多论述。《易传·彖》在阐释《乾》、《坤》两卦之义蕴时说：

大哉乾元，万物资始，乃统天。

^① 此从《太平御览》卷一所引及王念孙之说。

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。

其中关键是“乾元”、“坤元”如何理解。唐代李鼎祚《周易集解》引《九家易》曰：“元者，气之始也。”那么“乾”、“坤”又应怎么解释？《易传·系辞》提示我们：

乾知大始，坤作成物。

乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。

精气为物。

由此可知，“乾”为阳气，“坤”为阴气；“乾元”为阳气之始，是万物赖以产生的具有原动力的原初物质；“坤元”为阴气之始，是万物据以生成的物质基础；“乾元”和“坤元”二者共同生成宇宙万物，它们的密切配合体现了太极天地创作万物的伟大过程和神明德性。《易传》进而指出：

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。^①

天地感而万物化生。^②

天地交而万物通。^③

阴阳相薄。^④

其中，“天地”、“男女”均是指阴阳二气，而不是确指蓝天、大地、男人、女人。“絪縕”指阴阳二气交感亲密之状。这就是说，在《易传》看来，宇宙万物是在阴阳二气交感亲和、协调配合的矛盾运动中生成的，阴阳二气充分健康的交融亲和会使天下万物永远亨通昌盛。

现在，我们既已进入了《周易》那秩序严谨、变化日新的壮美“宇宙”，那么，就让我们再去老子的“宇宙”中游历一番吧。

受过《易经》影响又对《易传》有过重大启示的老子，也有自己独立的一套宇宙生成论，这便是老子所云：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲

① 《易传·系辞下》。

② 《易传·彖·咸》。

③ 《易传·彖·泰》。

④ 《易传·说卦》。

气以为和。^①

“道”即“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道”之“道”^②，它是浑然一体、生化天地、无声无形、独立充盈、生生不息的一种物质，可以生成天下万物。老子进一步说明“道”：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”^③，“道之为物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信；自古及今，其名不去，以阅众甫。”^④可见，“道”是“寂兮寥兮”、“恍兮惚兮”、无形无象、神秘莫测的一种存在，它是“万物之宗”、“天下母”，可以“阅众甫”、生万物，即谓“道”是宇宙的本原。在老子看来，“道”是“物”，是“气”，相当于《易传》中的“太极”。

“道生一”的“一”仍是指“道”，只不过是就其虽已开始生成万物而仍然是一种“混而为一”^⑤的整体性存在而言谓之“一”，并不是说“一”是与“道”不同的另一种物质。《老子》有时干脆用“一”来指代“道”，如“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”^⑥

“一生二”的“二”指阴阳二气，相当于《易传》的“两仪”。“二生三”的“三”指由阴阳二气相“冲”相辅、亲和交流而产生的第三种物质，可谓之“和气”。“三生万物”即谓再由这“和气”生出天下万物。

《老子》中还有一句关于宇宙生成论的名言：“天下万物生于有，有生于无。”^⑦结合老子所说的“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。故常无欲以观其妙，常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙

① 《老子》四十二章。

② 《老子》二十五章。

③ 《老子》四章。

④ 《老子》二十一章。

⑤ 《老子》十四章。

⑥ 《老子》三十九章。

⑦ 《老子》四十章。

之门”^①来看，“有生于无”的“无”、“有”即相当于“道生一”的“道”、“一”。“无”是就“道”是一种“绳绳不可名”、“无状之状，无物之象”^②的抽象存在而言的，“有”是就“道”是一种“有象”、“有物”、“有精”、“有信”的最高存在而言的。冯友兰说：“不仅‘有’、‘无’是‘异名同谓’，道和有无也是异名同谓。”^③而“道生一”的“一”与道、有、无也是异名同谓。

从以上论述可以看出，在宇宙生成论上，《老子》和《易传》颇具异彩，各有创见，既有很多相似之处，又各有其独到见解。二者可相互发明，融通出新。《易传》和《老子》分别提出了在中国古代影响最大的两套宇宙生成论，共同为中国人构筑了一个生生不息而又“玄之又玄”、充满活力而又神秘莫测的“宇宙”。

现代宇宙学的研究成果，在许多方面与《易传》、《老子》的宇宙生成论有着令人难以置信的惊人相似之处。被誉为“标准宇宙模型”（the Standard Model of the Universe）的大爆炸宇宙学（big-bang cosmology）是现代宇宙学中最受推崇的一种关于宇宙演化的科学假说。它认为，我们的宇宙是从温度和密度均无限大但体积为零的“原始火球”的大爆炸中产生的；在“原始火球”爆炸后整个体系即达到热平衡，这时的物质主要是光子、电子、中微子、质子、中子等；随着整个体系不断膨胀，温度逐渐下降，物质形态依次发生如下变化：首先由中子与质子结合成重氢、氦等原子核，然后电子和原子核结合成原子而形成气状物质，最后气状物质逐步凝聚成各种各样的恒星系统，一直演变成我们今天所看到的世界。由于大爆炸宇宙学与河外天体系统性的谱线红移、各种天体大都是30%的氢半度、所有天体的年龄都小于200亿年等观测事实相符合，它所预言的宇宙微波背景辐射也被观测所证实，因此，它虽然在星系形成及各向同性的起源等方面还有许多未能解决的问题，但仍不失为目前最为可取的一种宇宙模型。

① 《老子》一章。

② 《老子》十四章。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，第332页，人民出版社1998年版。

大爆炸宇宙学的“原始火球”就相当于《易传》的“太极”和《老子》所说的“道”。“原始火球”的温度和密度都相当大但体积为零，与《老子》以“有”、“无”指代“道”有着惊人的相似点，“有”即有物质存在，“无”即体积为零。“原始火球”大爆炸后产生光子、电子、质子、中子等物质则相当于《易传》的“易有太极，是生两仪，两仪生四象”和《老子》的“道生一，一生二，二生三”，如电子带负电，为阴，质子带正电，为阳，此可谓“两仪”和“一生二”的“二”。“原始火球”大爆炸后一直到演化为我们所看到的世界，即相当于《易传》的“四象生八卦”和《老子》的“三生万物”。

当然，把中国古代哲学家以直觉玄想提出的宇宙生成论与西方现代科学家以科学手段建立的宇宙模型相比附，难免显得有些拙劣和牵强，但我们仍然可以通过这种联想看到《易传》、《老子》的宇宙生成论所显示出的天才火花。然而，我们在这联想的同时，可千万要警惕“古已有之”这个幽灵的侵袭啊，它已经对我们中国人为害不浅了。

二 “物物有一太极”的宇宙本体论

中国现代哲学家张岱年在论述中国古代本体论的特点时指出：“中国古代的自然哲学表现了宇宙生成论与宇宙本体论的统一。”^①的确，我们也看到，在上节论述《周易》的宇宙生成论时，已经不可避免地涉及了它的宇宙本体论，如有关“太极”、“乾元”、“阴阳”、“道”等的论述。本节则将着重讨论《周易》的宇宙本体论。

《易传·系辞上》中“易有太极”一句话的宇宙论意义主要是由汉代以后的学者阐明的。其中，它的宇宙生成论意义主要是由汉代学者揭示的，而它的宇宙本体论意义则主要是由魏晋时期的王弼、韩康伯、北宋的程颐和南宋的朱熹阐发的。当然，由于

^① 张岱年：《文化与哲学》，第161页，教育科学出版社1988年版。



中国古代哲学中宇宙生成论和宇宙本体论具有高度的统一性，因而“易有太极”一句的宇宙本体论意义实际在汉代已有所显示，如郑玄以“极中之道，淳和未分之气也”释太极，虞翻以“太一”释“太极”等。

魏晋玄学奠基人王弼在阐释《易传·系辞上》中“大衍之数五十，其用四十有九”一句话时，提出了自己独特的玄学太极观。他说：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极而必明其所由之宗也。

王弼的这段话保存在韩康伯的《系辞注》中。“演天地之数”，是说以五十根蓍草推演出七九八六之数，而实际上只用四十九根。王弼便以那不用之“一”为太极。东汉经学家马融说：

易有太极，谓北辰也……北辰居位不动，其余四十九，转运而用也。^①

王弼的“其一不用”说与马融的“北辰居位不动”说有一定关联。但王弼对“一”或太极内涵的阐发，则与汉代易学家迥异。马融以北极星为太极，其他多数汉代易学家则多以元气释太极，这都与汉代易学中著名的卦气说有密切联系。王弼易学不讲象数学，排斥卦气说，而创有自己独特的太极说，即“不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也”。这句话，就筮法来说，那不用之“一”虽不参与揲蓍求卦的具体过程，此即“不用”，但其功用却体现于整个揲蓍过程中，此即“而用以之通”。此“一”，由于它自身不用而非数，但七九八六之数却因此而形成，此即“非数而数以之成”。这实际上也就是说，如果此“一”也参与揲蓍的具体过程，那就成为“其用五十”，结果得不出七九八六之数，卦象也就无从形成了。因而说“四十有九，数之极也”，揲蓍只能以四十九为其极限完满之数，不可稍作增减。

^①（唐）孔颖达：《周易正义·系辞上》引。

紧接着，王弼又从其玄学哲理的高度对那个不用之“一”给予阐发。他把《周易》筮法中的不用之“一”以及“太极”看作是宇宙的本原，他称之为“无”，把四十九之数看成是天地万物，即他所说的“有”，“有”指具体存在。他认为，作为宇宙本原的“无”是不能用“无”来说明的，而须借助有形有象的具体事物即“有”来显示其功用，这就如同筮法中的不用之“一”须通过四十九之数的变化来发挥作用一样。此即“无不可以无明，必因于有”。因此，他最后说，要在具体事物的极限处，即在具体存在之上，就筮法说是在四十九数之上，来指明具体事物的由来及其赖以存在的最高根据。此即“常于有物之极而必明其所由之宗也”。

显然，这是王弼在以其玄学本体论中的“无”来解释筮法中的不用之“一”和《易传》中的“太极”。这种太极说是对汉代易学中的太极观的否定和超越。它既否定了太极元气说，又否定了以太极为北极星之神的太乙说，是王弼易学批判汉代象数易学而取得的学术成果。^①

晋人韩康伯禀承王弼玄学易学之宗旨，提出了他的玄学太极说。他在《系辞注》中解释“易有太极，是生两仪”时说：

夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。

这显然是以王弼“以无为本”的贵无论玄学思想来解释《易传》的。韩氏认为，太极是宇宙的本原，即“无”，两仪是由“形而上”的太极生成的具体存在，即“有”；太极作为宇宙本原“无”原本是超言绝象、不可言说的，因而也就是无从命名的。而太极这一名称，只不过是取其有在形事物的极限处方显示创生万物之功用的特质而勉强命名的。韩氏这种观点是对王弼太极论的发展和完善，从而加剧了玄学太极观的历史影响，促进了太极本体化的思想进程。

北宋大哲学家程颐进一步对《易传·系辞上》“易有太极，是生两仪”一句作了本体论阐释。他在《易序》中说：

^① 参阅朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，第293～294页。

散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。所以“易有太极，是生两仪”。太极者，道也。两仪者，阴阳也。阴阳，一道也。太极，无极也。万物之生，负阴而抱阳，莫不有太极，莫不有两仪，絪縕交感，变化不穷。

在这里，程颐以《老子》、《易传》、王弼、周敦颐等论述作为思想基础，来阐发自己的易学太极观。他以太极为道，以两仪为阴阳，认为太极和两仪的关系就是道和阴阳的关系，并且以“散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致”之理，进而说明道或太极作为宇宙本原的超凡功用，即宇宙万物的生成、存在、发展均须以太极为最高依据，只有由太极生成的阴阳两仪交感亲和，才会使得天地万物变化日新、繁荣昌盛。

在此基础上，程颐提出了“所以阴阳者是道”的著名本体论命题：

离了阴阳更无道。所以阴阳者，是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者，则是密也。^①

这是程颐借用《易传·系辞上》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”一句，来解释道和阴阳的关系。结合程氏阐发《易传·系辞上》中“一阴一阳之谓道”一句所说的“道非阴阳也，所以一阴一阳，道也”^②。我们可以说，程颐认为，道（或叫太极、理、天理）作为宇宙本原是形而上的存在，是无形无象的存在；道不是阴阳，而是阴阳赖以产生、存在的最高根据；但道又不能脱离阴阳、超越阴阳而存在，道就在阴阳之中；阴阳是气，是形而下者，是有形有象的具体存在，道则是超言绝象、深奥莫测的形而上者。

程颐又提出“理一分殊”和“体用一源，显微无间”两个哲学命题来继续阐明宇宙本原与具体事物的关系。“理一分殊”是程颐在回答其高足杨时关于张载之《西铭》的疑问时提出来的，意思是说，理只是一个理，而当它通过千差万别的具体事物表现出来时则又会有形式上的不同。这可用来说明太极与天地万物的

①（宋）程颢、程颐：《遗书》卷十五。

②（宋）程颢、程颐：《遗书》卷三。

关系：作为宇宙本原的太极只有一个，但它却能生成天地间形形色色的万事万物，即太极可以表现为各种各样的具体事物。

“体用一源，显微无间”这一命题出于《易传序》，原是程颐就《周易》象与理的关系而言的。他不同意王弼的“得意忘象”说，提出“因象以明理”和“有理而后有象”^①，认为《周易》是借助其象而显示其理，象是理的表现形式。理极抽象精微，象则显现在外，理是体，是微，象是用，是显，体用相即不离，融为一体，故云“体用一源，显微无间”。这一命题可以用来说明作为宇宙本原的太极与天地万物的关系：太极是精微之本，万物是太极外显之功用；太极不是超越万物之上的一种存在，而就体现在天地万物之中；太极与万物融合一体，不可分离。

程颐的本体论太极观颇多创获，为朱熹在思想上作了充分准备。南宋哲学大师朱熹融汇前人易学成果，主要在继承程颐思想的基础上，提出更为完善的本体论太极观，其中著名的核心命题是：

太极只是个极好至善底道理。人人有一太极，物物有一太极。^②

这就是说，太极是宇宙的本原，天地间一切具体事物（人、物）都须以太极为其存在的最终根据。因为只有有了太极，才能使我们的世界到处莺歌燕舞、鸟语花香，呈现出一派绚丽多彩、朝气蓬勃的壮美景象，所以说“太极只是个极好至善底道理”。

朱熹采用程颐“理一分殊”的思想来论述他的太极观：

盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。^③

太极作为宇宙的本原、万物的本体只能是一个整体存在，但它又分别体现于天地万物之中，万物中的每一物都各具有一个太极，而太极不会因此而有丝毫亏损。

朱熹又兼用佛教禅宗“月印万川”的著名比喻说道：

①（宋）程颐、程颐：《文集》卷九《答张闾中书》。

②（宋）朱熹：《语类》卷九十四。

③（宋）朱熹：《太极图说解》。

本只是一太极，而万物各有稟受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。^①

这是说，太极与万物的关系就如同天上之月与万川之月的关系一样，天上之月（太极）映现为万川之月（万物），万川之月须以天上之月为存在的根本依据；呈现为万川之月的天上之月仍是一个完美的整体，它不会因呈现为万川之月而有丝毫亏损；同时，天上之月与万川之月二者交相辉映，共同构成了一幅和谐完美的瑰丽画卷。

朱熹又以程颐“体用一源，显微无间”的思想继续论述道：

太极非是别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已。因其极至，故名曰太极。^②

就是说，太极作为宇宙的本原，不是超越阴阳万物之上的一种特殊物质，而是体现于阴阳万物之中的一种存在；太极与万物是相即不离、融为一体的。

朱熹的本体论太极观在易学史上具有重要地位，它是继王弼之后取得的又一项重大成果，尤其是他提出的“物物有一太极”的著名命题，为《周易》本体论的倡明兴盛产生了不可估量的历史影响。

至此，我们即可得出结论，太极是《周易》的最高哲学范畴。从宇宙生成论来讲，太极是宇宙万物演化最初的天地阴阳“混而为一”的“元气”，是宇宙的本原，万物的始基，是宇宙万物得以产生的原始物质，这主要是由汉代学者刘歆、郑玄、虞翻等人阐明的；从宇宙本体论来讲，太极是宇宙万物赖以存在、发展的“淳和未分之气”和“形而上之道”，是宇宙的本体，万物的本根，是宇宙万物所以存在、发展的终极原因和本质根据，这主要是由王弼、韩康伯、程颐、朱熹等人阐发的。可见，古代释“太极”之说以郑玄之“极中之道，淳和未分之气也”较为精当全面。

太极作为宇宙本原是一种超言绝象、无声无名的存在，它的

^{①②} （宋）朱熹：《朱子语类》卷九十四。

存在、功用只有通过阴阳的矛盾运动才能得以澄明。《易传·系辞上》就此提出了一个著名的本体论命题：

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。

“一阴一阳”是说又阴又阳，即有阴就有阳，有阳必有阴，阴可变为阳，阳可化为阴，阴阳相互依存，相辅相成，共同构成了天地间一切事物赖以存在、发展的终极原因和根本依据，这便是宇宙万物的自然之“道”；遵循此“道”者，事物就会完善，有个好结果；成就此“道”者，事物就会实现本性，充分显发其天赋潜能。

《易传·系辞上》进一步提出了道器范畴：

形而上者谓之道，形而下者谓之器。

道指乾坤和阴阳变易的法则，法则无形，称之为形而上；器指卦画和有形之物，称之为形而下。但《易传》并没有展开论述道与器之间的关系，其所谓“形而上”、“形而下”，也不具有“形而上”为本、“形而下”为末的意思，而只是就无形有形、成形前后而言的。只是到了韩康伯、程颐、朱熹那里，才赋予了道以本体论的含义，成了个体事物即器存在的至上根据。由此可见，“道”作为《周易》中的一个本体论范畴，主要是指天地万物运动变化的法则或规律，其核心内容是“一阴一阳”的矛盾运动，是“太极”本体论内涵中的一个方面，即“形而上之道”。这主要是《易传》受《老子》影响的结果。但是，《易传》之“道”与《老子》之“道”实质上很不相同：后者是宇宙的本原，是实体，是《老子》的最高哲学范畴；前者是抽象无形的法则或规律，不是实体，只是《易传》最高范畴“太极”的本体论含义的一个方面。有学者认为“道”是《易传》的最高范畴，这种观点既不符合《易传》本意，也不符合易学史实，它实际上是混同了《易传》之“道”与《老子》之“道”的一种不太准确的想法。

在《周易》中，还有一个重要范畴最接近宇宙本体“太极”，这便是《易传·彖·乾》“大哉乾元！万物资始，乃统天”中的“乾元”，意为阳气之始。《周易》有一个与“乾元”居于同等重要地位的范畴，即《易传·彖·坤》“至哉坤元！万物资生，乃

顺承天”中的“坤元”，意为阴气之始。“乾元”和“坤元”是万物赖以生成的阴阳两种基本物质，即是“两仪”，二者相辅相成，缺一不可。这在上节已有论及。

中国现代哲学家熊十力从本体论角度论述说：“太极寂然无形。而其显为作用，即说万物资始，故曰乾元。盖言此至神至健之作用，乃为万物所资之以始。故称之曰乾元也。乾元即太极也”，“乾元是用，太极是体。体用不得无分。而云乾元即太极者，以即用显体故，得名太极耳”，“乾元，备万理，含万德，藏万化”^①。这种观点似乎欠妥。一方面，它过分拔高了“乾元”的地位，把“乾元”与“太极”作为《周易》的同等范畴来看待。另一方面，又以太极为体，乾元为用，体乃主体，用即显现，二者的地位不同。这是不能自圆其说的。同时它忽略了“坤元”的地位和作用。熊氏虽然反复说“乾坤为《易》之纲宗”，“《易》道在乾坤”，但是又说“《易》以乾为君。坤元，亦乾元也。坤者，乾之所为”^②，从而把“坤”视为“乾”之附庸。这与《周易》太极至上、“乾坤并建”^③之原旨相去甚远，故不能成立，而“乾元”也就不能作为与《周易》的最高范畴“太极”相并列的范畴了。

这便是《周易》的宇宙本体论，它与其宇宙生成论密切相关，也以“易有太极，是生两仪”为核心命题，以“太极”为最高范畴，为“淳和未分之气”和“形而上之道”，为宇宙万物赖以存在、发展的最高物质根据和内在终极原因，以“两仪”即“一阴一阳”、“乾元”“坤元”的对立统一为“太极”的具体内容。

当把《周易》的上述思想与现代科学的成果相比照时，我们就会发现：现代科学的研究成果可以帮助我们理解古代哲学的核心思想，而更有意义的是，现代科学可以从古代哲学那里汲取营养和灵感，其内在依据是现代科学和古代哲学确实有许多令人不胜惊诧的相通之处。上节我们已比较了现代宇宙学中最受青睐的大爆炸宇宙学与《易传》、《老子》的宇宙生成论，这里我们从字

①② 黄克剑等编：《熊十力集》，群言出版社1993年版。

③（清）王夫之：《周易外传·系辞上》。

宙本体论角度作一类似的探讨。

天才科学家爱因斯坦指出，场是唯一的实在，宇宙中万事万物均是场的某种表现形式。这个场便相当于作为“淳和未分之气”的太极，宇宙万物皆由此气而生，赖此气而长。

现代物理学告诉我们，不仅我们所见的物质世界的基本单位原子是由带正电的质子和带负电的电子及不带电的中子构成的，而且现已发现绝大多数基本粒子如质子、电子、中子、中微子等，都有反粒子。现代宇宙学中有一个很有意思的宇宙模型，即物质—反物质宇宙模型（Matter-Antimatter Model of the Universe），又叫对称宇宙模型（Symmetric Model of the Universe）。它认为：宇宙由等量的物质与反物质构成；宇宙的原初物质由物质与反物质构成；总星系（Metagalaxy）由收缩转为膨胀的时刻约在一百亿年前；在一定条件下，初始等离子体云里的物质与反物质可以分离开，因此可以存在物质构成的总星系和反物质构成的总星系，两个总星系之间有一个由物质、反物质湮没产生的高热辐射层；宇宙收缩与膨胀交替出现，形成永恒循环，是封闭式模型；宇宙收缩到一个极小的限度便不再收缩，而转为膨胀。

这些现代科学成果表明，阴阳不仅可以表征宇宙万物得以产生的两种原初物质（即《易传》之乾元、坤元，对称宇宙模型之初始等离子体云里的物质与反物质），而且可以表征宇宙的两种运动状态（收缩、膨胀），构成宇宙万物的两种基本物质（粒子与反粒子）和推动宇宙万物运行的两种原动力（质子与电子的正负电），此即《易传》所谓的“一阴一阳之谓道”。二者遥相呼应，不谋而合。

三 太极图的宇宙论意蕴

我们已经了解了《周易》的宇宙生成论和宇宙本体论，现在再来看中国古代思想家创绘的几个有关《周易》宇宙论的独特图像。由于《周易》宇宙论的最高范畴是太极，因而这些图像一般通称为太极图。太极图大致有四种：（1）周氏太极图；（2）空心

圆太极图；(3) 阴阳鱼太极图；(4) 来氏圆图。

周氏太极图（见图1）即宋代哲学大师周敦颐所作的太极图。周氏在《宋史·道学传》中位居道学家之首，为历来学者所崇仰。他以《易传》为本，兼容儒、道、佛诸家的思想成果，创绘了周氏太极图，并为之作了相应的阐释，这便是《太极图说》。周氏太极图历来画法不一，这里采《四库全书》所载宋人朱震献予宋高宗的周氏太极图。

清人毛奇龄、黄宗炎经考证认为，周氏太极图来源于道教的先天之图和无极图。现代学者李申则考证得出与之相反的结论：“没有什么证据可以证明周敦颐的《太极图》来自什么《太极先天之图》，来自什么《无极图》。而我们倒是有许多可靠的证据证明，道士们把周敦颐的《太极图》改造成了《无极图》，改造成了讲炼丹的《顺逆之图》，改造成了《太极先天之图》。”^①我们可以认为，周氏太极图是周敦颐融汇前人思想成果创绘而成的，其影响颇大，波及儒道，尤为道士们所利用。

周敦颐为阐释周氏太极图而写了著名的《太极图说》，成为宋明理学的奠基巨帙。原本《太极图说》是经过朱熹的整理而流传下来的。其宇宙论部分如下：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太

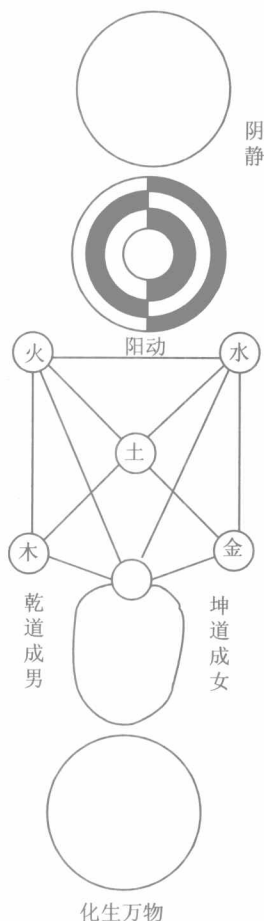


图1 周氏太极图

^① 李申：《话说太极图》，第36页，知识出版社1992年版。

极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。

这便是周氏的宇宙论思想。宇宙万物的本原是天地未分之前混而为一的元气太极；太极无形无象，其上更无他物，故曰无极；太极细缊分化而为阴阳二气；阴阳二气交感冲和化作五行之气；性质不同的五行之气与阴阳二气互相作用而生成宇宙万物；宇宙万物生生不息，变化无穷。它主要是在讲宇宙生成论，同时也蕴涵了宇宙本体论。其首句“无极而太极”引起语义、版本上的诸多争论。南宋大哲学家陆九渊以宇宙生成论的眼光认为，太极上加无极反映了《老子》“有生于无”的影响。朱熹则从宇宙本体论的角度主张，“无极即是无形，太极即是有理”，“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化根本；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化根本”^①。这是关于其语义上的争论。还有关于其版本的争论，即有的版本不作“无极而太极”，而为“自无极而为太极”。朱熹那时《太极图说》已有不同版本了。

对照周氏太极图，“无极而太极”即上面第一圆，阴阳二气交感冲和，即第二图坎离二象，五行相互作用即第三图，宇宙万物即第四圆，“万物生生，而变化无穷”即第五圆。周敦颐用文字和图像两种文本向我们展示出宇宙万物生生不息、变化无穷的壮丽画卷。现代易学家朱伯崑认为：“周敦颐的《太极图说》是依据《系辞》‘易有太极，是生两仪’一段话的顺序，讲宇宙形成的过程。”^②因此，我们也可把周氏太极图看作是《周易》宇宙生成论的简明图示，只是多了“五行”一图。

空心圆太极图（见图2）至晚在宋代即已产生。由于太极一般被认为是天地未分前之混而为一的元气，因此，这个太极如果要用图形表示出来，那就只能是个空心圆。宋人林至的《易裨传》中即有空心圆太极图，其注文曰：“太极者，万化之本也，阴阳动静之理虽具于其中，而其肇未形焉，故曰：‘易有太极’。”

① 转引自（宋）陆九渊：《陆九渊集》卷二《与朱元晦》。

② 朱伯崑：《易学哲学史》第二卷，第96页。

元人陈致虚的《金丹大要》注空心圆太极图曰：“阴阳未判，形如鸡子。”这是用汉人提出的著名天文学理论浑天说来解释该图。宋末元初人李道纯的《中和集》在太极图右边有“动静无端”四字，左边有“阴阳无始”四字，并有注文曰：“释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极。所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。”他把儒家的太极与佛家的圆觉、道家的金丹相提并论，而共用空心圆太极图像之，显示出融通儒、道、佛的中和思想。宋末元初人俞琰的《易外别传》中的太极图，右边有“邵康节曰心为太极”八字，左边有“朱紫阳曰太极虚中之象也”十一字。说太极是“虚中之象”，就只能画成一个圆。空心圆太极图相当于周氏太极图上面第一圆。它只能说明太极作为宇宙本原是淳

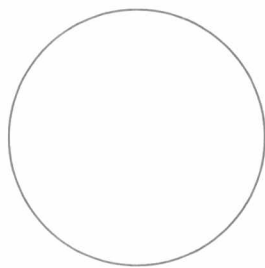


图2 空心圆太极图

和未分的元气，是无形、无象、无极、无限的原初实体，是万物赖以存在的最高依据，相当于爱因斯坦所说的那个作为宇宙唯一实在的场，兼具宇宙生成论与宇宙本体论之义。而对于太极化生宇宙万物的具体过程，它没有任何显示。

阴阳鱼太极图（见图3）即现在最流行的那个极像两条活力无穷而各具黑白眼的阴阳鱼首尾相交、互相追逐嬉戏的动人图像。一般认为，它最早由明朝初年学者赵撝谦在《六书本义》中公布于世。赵氏称之为天地自然之图^①，并说：

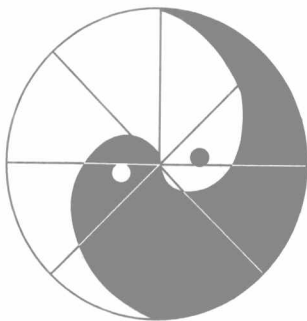


图3 阴阳鱼太极图

天地自然之图，宓戏时，龙马负而出于莱河，八卦所由以画者也。

《易》曰“河出图，圣人则之”、《书》曰“河图在东序”是也。此图世传蔡元定得于蜀之隐者，秘而不传，虽朱子亦莫之见。今得之陈伯敷氏，尝熟玩之，有太极函阴阳、阴阳函八卦之妙，实

① 《四库全书》本此图之上标作天地自然河图。

万世文字之本原、造化之枢纽也。乌兮神哉!^①

可见，赵氏之前，阴阳鱼太极图已有一个漫长复杂的传承过程，其作者已难考明。赵氏公布它后，影响很大，并以之为真图书。时人杨时乔的《周易全书》说：“赵氏图书，世竞传之为真图书。”

与赵氏大约同时的宋濂说，罗愿“作阴阳相含之象，就其中八分之，以为八卦，谓之河图；用井文界分九宫，谓之洛书。言出于青城山隐者，然不写为象”。罗愿所作之图不得而见，但从明末赵仲全的《道学正宗》中的古太极图可约略知其大概。赵仲全的古太极图是把阴阳鱼太极图等分为八个扇形，以与八卦、八方相对应。清初人胡渭说：“今观赵氏此图，正所谓‘阴阳相含，就中八分之，以为八卦’者。青城隐者之所授，当亦如此。”^②

这说明阴阳鱼太极图与蔡氏河图、洛书（如图4、图5所示）、八卦有着内在的关系。据胡渭所说，阴阳鱼太极图还有人称为先天图、先天太极图、太极真图、河图。

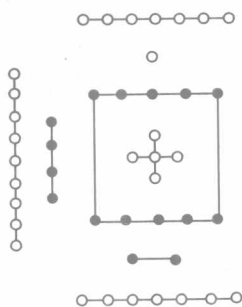


图4 河图

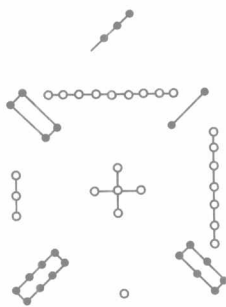


图5 洛书

现代学者李仕徵则运用现代数理科学，揭示了阴阳鱼太极图的内在数理奥秘及其严格作法，其成果令人叹为观止！他说：“‘八卦太极图’唯有一种，即‘先天八卦太极图’。它依‘伏羲六十四卦方位’的卦位排列规律作出，别无他出。”^③ 他所作出的

①（明）赵抃：《六书本义》，《四库全书》本。

②（清）胡渭：《易图明辨》卷三《先天太极》。

③ 李仕徵：《论太极图的形成及其与古天文观察的关系》，载《东南文化》1991年第3、4期。

八卦太极图与赵撝谦的天地自然之图、赵仲全的古太极图极其相似，而与流行甚广的半圆太极图不同。而且，一切用两个半圆衔接而成的所谓“太极图”解释不通自然界的阴阳消长、寒暑往来的客观现象，不符合万物春生、夏长、秋成、冬藏的新陈代谢规律。它们不是神奇的“八卦太极图”，只是一种简洁明快的图案画。相反，李氏的八卦太极图与八卦、六十四卦有着严格精确的数理对应关系，正应赵撝谦所说，此图“有太极函阴阳、阴阳函八卦之妙”，以及宋濂说罗愿所作“阴阳相含之象，就其中八分之，以为八卦”。它可以解释许多自然现象，符合事物运动变化的规律。这说明，此图被称为天地自然之图、先天图、先天太极图是有其内在根据的。我们把李氏的八卦太极图称为先天太极图（从胡渭说），而把先天太极图及与之近似的一切图像统称为阴阳鱼太极图。

来氏圆图（见图6）是明朝中期来知德在其《周易集注》中所附的一个图。来氏研究《周易》，颇有心得，并自视极高，他在圆图注文中说：“一部《易经》不在四圣，而在我矣。”^①他可能认为阴阳鱼太极图已是阴阳剖判，四象分定，不足以象征阴阳未分的太极元气，故在赵撝谦的天地自然之图的中心加了一个空心圆，以象征太极，并去掉象征少阴少阳的阴阳鱼眼，从而创绘成来氏圆图。来氏圆图影响很小，这是由于它破坏了阴阳鱼太极图所具有的那种完美的动态平衡，而且难以与八卦及自然现象相吻合。



图6 来氏圆图

^①（明）来知德：《周易集注》，《四库全书》本。

第二章 “天地设位，圣人成能”的天人观

盘古开天辟地这一流传很广的动人神话，大约与《尚书·吕刑》所载“乃命重黎，绝地天通”，《国语·楚语下》所载观射父所谓“民神异业，敬而不渎”，以及基督教所宣扬的人类始祖被上帝逐出伊甸园的教义一样，在本质上描述的是人类远古时期的一种朴素的天人观。在这一时期，人已有了一定的主体意识，使他不仅认识到了身外的美丽大自然（天、地）及那个神秘莫测的超越存在（神），而且认识到人是与这天、地、神完全不同的另一种独立的存在，他可以自作主宰，与神可以相敬如宾而不相侵渎，与天地万物可以和睦相处而并育同长。这表明人类始祖已从原始的天人合一状态潇洒自信却又谨慎戒惧地走出来了。从此，人便开始了认识自然、改造自然、重返自然的辉煌历程，开始了创造人类文明的伟大壮举。

中国史学第一人司马迁（约公元前145～前86）在他那篇饱蘸尘世辛酸血泪的旷世奇文《报任安书》中，谈到《史记》的撰述原委时说：“亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”这其中关键便是“究天人之际”，它不仅仅是太史公撰写《史记》的主要宗旨，而且是中国文化凯歌前进的伟大动力，同时更是人类一切学问之核心主题，文明全部成就之最高标的。北宋大哲学

家邵雍就此指出：“学不际天人，不足以谓之学。”^① 现代学者庞朴也说：“广义地说，一切学问都是天人之学。”^②

我们通常论及天人观时，一般是在狭义上用它，即在哲学的视野中去诠释它、重构它。这时，它的主要内容便是天、人及其关系，在研究天、人的基础上探讨其关系，在了解其关系的基础上更进一步把握天、人。哲学意义上的天人观主要有以下内容：（1）人在宇宙万物（天）中处于什么地位？具有什么价值？是高于一般事物还是如同草芥禽兽？（2）人与自然（天）客观上是什么关系？是相互影响还是彼此无关？（3）人在自然面前应采取什么态度？是刚健有为还是柔顺无为？（4）人对自然应采取什么行为方式？是节制利用还是一味征服？（5）人与天理想上应是什么关系？是和谐融洽还是二元对立？是天人合一还是天人相分以至天人相争？对这些问题的不同回答，便形成了不同性格的哲学体系、民族精神以及传统文化。

天人观大体上可分为两种：一种是天人合一观，为老子、孔子、孟子、庄子等中国哲学的主流所力倡；一种是天人相分观，又有人叫天人相争观或主客二分观，为柏拉图、亚里士多德（Aristoteles，公元前384～前322）等西方哲学的主流所主张。现代学者张世英以“天人合一”和“主客二分”作为“中西文化思想传统之首要区别”。^③ 余英时认为，中西文化的特点分别为内在超越、外在超越。^④ 这种观点，代表了学术界相当多数人的看法。它虽然有待进一步完善，但仍然是一种有启发意义的思想。

一 中国天人观论略

在中国哲学乃至中国文化中，“天”的意义是非常复杂、难以把握的。按照冯友兰的界定，“天”“至少有五种意义”，即

①（宋）邵雍：《皇极经世·观物外篇·心学》。

② 庞朴：《天人之际述论》，《原道》第2辑，第288页，团结出版社1995年版。

③ 张世英：《略论中西哲学思想的区别与结合》，载《学术月刊》1992年第2期。

④ 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，第15页，江苏人民出版社1995年版。

“物质之天”（天空）、“主宰之天”或“意志之天”（天帝、天神）、“命运之天”（天命）、“自然之天”（天性、天然）、“义理之天”或“道德之天”（天理）。^① 天人观也就相应地赋有了相当丰富的内涵。

在中国古代天人观中，天人合一思潮始终居于绝对主流地位。夏商两代盛行的祭祀、卜筮活动的思想依据便是天人相通。及至西周时期，天人相通思想更加日益鲜明。《尚书·洪范》曰：

惟天阴鹭下民，相协厥居……天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。

意思是说，上天荫护安定下民，使其和睦安居……上天就赐给禹九种大法，治国大道由此奠定。

《诗经·大雅·烝民》曰：

天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。

就是说，天生众民，有其物质基础和内在法则，众民秉受有常，天性爱好美德。

《尚书·泰誓》曰：

天佑下民……天矜于民……惟天惠民，惟辟奉天。

这是说，上天保佑、怜爱、施惠于人民，君王又崇奉、顺从上天旨意。这些天佑人、人禀天、人奉天的天人相通思想，是天人合一思潮的萌芽形态。这时的“天”主要是“主宰之天”，同时也含有“物质之天”、“自然之天”之意。

春秋时期，随着人的理性认知能力的不断提高，天人合一的思想又有了新的时代内容。郑国的子产说：

夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。^②

认为人类社会的礼乐制度是符合天理、天经地义的。

越国的范蠡则说：

持盈者与天，定倾者与人，节事者与地……必有以知天地之恒制，乃可以有天下之成利……天因人，圣人因天……夫人事必

① 冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，第103页。

② 《左传》昭公二十五年。

将与天地相参，然后乃可以成功。^①

主张天、地、人均有其自身的客观规律，人须按照自然规律办事，才能取得成功。

作为道家创始人，老子在中国哲学史上首先建立了天人合一的思想体系，他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，“从事于道者同于道。”^② 儒家创立者孔子相信“天生德于予”，并颂扬尧帝说：“唯天为大，唯尧则之。”^③ 其中含有天人合一思想。到战国时期，孟子和庄子分别提出了两种各具特色的系统化的天人合一观。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”他把天道、物性、人心贯通起来，指出：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”^④ 认为只要通过“我善养吾浩然之气”^⑤ 的修身养性的积极锻炼，从而识得物性、体证天道，就会达到“上下与天地同流”^⑥、心身与万物一体的理想人生境界。庄子主张完全弃绝人事，一切顺从自然，以达到与天冥合为一的超然胜境，即他所说的“不以心捐道，不以人助天”^⑦，“无以人灭天，无以故灭命”^⑧，“与天为一”^⑨，“天地与我并生，而万物与我为一”^⑩。

作为先秦哲学的集大成者，荀子同样主张天人合一，他说：“明参日用，大满八极，夫是之谓大人”，“今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣”^⑪。

西汉大哲学家董仲舒（公元前 179 ~ 前 104）则适应时代需要，创立了一套天人感应的神学目的论，为封建专制统治提供了

① 《国语·越语下》。

② 《老子》二十五、二十三章。

③ 《论语》之《述而》、《泰伯》。

④⑥ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《孟子·公孙丑上》。

⑦ 《庄子·大宗师》。

⑧ 《庄子·秋水》。

⑨ 《庄子·达生》。

⑩ 《庄子·齐物论》。

⑪ 《荀子》之《解蔽》、《性恶》。学者多据《荀子·天论》“明于天人之分，则可谓至人矣”一语而说荀子主张天人相分，其中有很大误解。

较为精致的理论依据。他提出：

人之为人，本于天。天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；……天之副在乎人，人之情性有由天者矣。^①

认为人本于天，人副天数，天人相类，同类相感，天人之间存在一种神秘的感应，可以互相影响。于是，他提出了“天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也”^②、“天人之际，合而为一，同而通理，动而相益，顺而相受，谓之德道”^③的天人合一思想。这种天人感应思想受到原始宗教、阴阳家的重大影响，较之子产、范蠡、老子、孔子、孟子、庄子是一种倒退。但在当时的历史条件下，为了“屈民而伸君，屈君而伸天”^④，以限制君权因至高无上而导致无限滥用，也只好如此。它助长了不久便盛极一时的谶纬迷信，受到东汉哲学大师王充（27～约97）的猛烈抨击。王充认为：“天禀元气，人受元精”^⑤，天与人俱禀元气，有其统一的物质基础，但人并不能感动天地。

至魏晋时代，玄风大畅，天人合一思想也被罩上了一层神秘玄妙的光环，并且与孟子、庄子一脉相承，更表现为一种理想人生极境。如王弼的“圣人体无”^⑥；阮籍（210～263）的“夫大人者，乃与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成”^⑦；嵇康（223～262）的“目送归鸿，手挥五弦，俯仰自得，游心太玄”^⑧；郭象（252～312）的“夫真人，同天人，齐万致，万致不相非，天人不相胜，故旷然无不一，冥然无不在，而玄同彼我也”^⑨……

到了宋代，天人合一思潮更加波澜壮阔，几乎为各派哲学家所崇奉。宋明理学的开山周敦颐在他那篇划时代的大手笔《太极

①（汉）董仲舒：《春秋繁露·为人者天》。

②（汉）董仲舒：《春秋繁露·阴阳义》。

③（汉）董仲舒：《春秋繁露·深察名号》。

④（汉）董仲舒：《春秋繁露·玉杯》。

⑤（汉）王充：《论衡·超奇》。

⑥《魏志》卷二十八《钟会传》注引何劭《王弼传》。

⑦（魏）阮籍：《大人先生传》。

⑧（魏）嵇康：《赠秀才入军》。

⑨（晋）郭象：《庄子注·大宗师》。

图说》中综论天道、人道，贯通天人两极，认为人是禀受天地英华秀气而为万物之灵的一种特殊存在。张载则说：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人”^①，首次明确提出“天人合一”的光辉命题，以“天人合一”为一种极高的人生境界。程颢（1032~1085）也主张“合天人”、“天人无间”^②，甚至说：“天人本无二，不必言合。”^③这是一种更为彻底的天人合一思想。他进而指出：“只心便是天，尽之便知性，知性便知天”，“仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？”^④这些思想显然受到了孟子的深刻影响，它主要是指一种人生的最高境界。与程颢略有不同，程颐则更强调“道”贯天人和“与理为一”。他说：“道一也，岂人道自是人道，天道自是天道？”^⑤“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。”^⑥程颐在论及人生理想境界时说：“大而化，则已与理一，一则无己”，“圣人与理为一”^⑦。朱熹在《易传·文言·乾》和程颐解释“元，亨，利，贞”的基础上，进一步把“元，亨，利，贞”与天地生万物之始、通、遂、成和天时之春、夏、秋、冬以及人道之仁、礼、义、智直接贯通在一起，表现了天人合一的致思取向。在谈到理想人格时，朱子常说：“默与道契”，“心与理一”，“与万物为一”，“圣人是人与法为一，己与天为一”^⑧。陆九渊则继承了孟子、程颢为主的天人合一思想，更加自信地宣称：“宇宙内事乃己分内事，己分内事乃宇宙内事”，“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”^⑨这其中又有一种积极承担宇宙责任和历史使命的深刻情怀。

明代王守仁（1472~1528）发扬了陆九渊“心即理”的大思路，进一步提出“心外无物、心外无事、心外无理”^⑩的主张，指出：“吾心之良知即所谓天理也。致吾心良知之天理于事物

①（宋）张载：《正蒙·乾称》。

②④（宋）程颢、程颐：《遗书》卷二上。

③⑤⑥（宋）程颢、程颐：《遗书》卷六、卷十八、卷二十二上。

⑦（宋）程颢、程颐：《遗书》卷十五、卷二十三。

⑧（宋）朱熹：《周易本义·文言·乾》，《朱子语类》卷五、卷三十一、卷六十一。

⑨（宋）陆九渊：《陆九渊集》卷三十六《年谱》。

⑩《与王纯甫》，《王阳明全集》卷四，第156页，上海古籍出版社1992年版。

物，则事事物物皆得其理矣。”^① 明清之际王夫之更明确提出天人合用思想，他说：“在天有阴阳，在人有仁义；在天有五辰，在人有五官……天与人异形离质，而所继者惟道也”^②，“圣人尽人道而合天德”^③，主张人应充分发挥其“胜天”的卓越主体性，以达到“延天以佑人”^④的更高的天人合一境界。王夫之的天人合用思想在中国古代哲学中达到了又一个理论高峰。

所有这些思想汇成了中国天人合一思潮的滚滚历史洪流。其间虽然也偶有一些似乎是天人相分的思想，如子产的“天道远，人道迩，非所及也，何以知之”^⑤；荀子的“明于天人之分，则可谓至人矣”^⑥；唐代柳宗元的天人“各行不相预”^⑦；刘禹锡（772～842）的“天与人交相胜”^⑧等，但这些命题实际上是在强调天与人具有不同的职分和规律，而天人合一是在指称一种人生态度和理想人生境界，二者不是在同一层次和意义上立说的。

天人合一思潮之所以能在中国传统文化中始终居于绝对主流地位，是因为它在中国有其得天独厚的自然地理环境、社会历史根基和文化心理后盾。自然地理环境作为文明的初始条件，无疑会在相当大的程度上决定着文明的主流形态和基本性格。中国文明的主要发祥地黄河、长江流域，地处温带，气候稳定温和，土壤相对肥沃，春生夏长，秋收冬藏，人民基本可以安居乐业，也有利于中华先祖与大自然建立起一种和睦相处、协调融洽的关系。这种关系一旦建立，便会作为一种传统（荣格谓之集体无意识）积淀下来，并在很大程度上决定着文明的基本形态、主要特征和未来走向。就其社会历史根基来说，则有根深蒂固的氏族宗法血缘之基础，以及绵延数千年的小农自然经济之本根。这种几乎数千年没有太大变化的社会历史根基乃是天人合一思潮最坚不可摧的现实基础，从而也就形成了相应的极稳定的文化心理结

①（明）王守仁：《传习录》卷中《答顾东桥书》，《王阳明全集》卷二，第45页。

②（清）王夫之：《尚书引义》卷一《皋陶谟》。

③④（清）王夫之：《周易外传》卷二、卷五。

⑤《左传》昭公十八年。

⑥《荀子·天论》。

⑦（唐）柳宗元：《答刘禹锡〈天论〉书》。

⑧（唐）刘禹锡：《天论》上。

构，其主要内容是：人对自然的本能依恋，悠然自得的生活态度，“保合太和”^①的价值理想和“与物为春”^②的审美情致。这又是天人合一思想的内在心理根据。

中国传统文化中极其丰富精湛的天人合一思想有什么积极内容和现实意义呢？大略说来，主要有如下几点：（1）人原本就是大自然的一个有机组成部分，因此人应以“自家心便是鸟兽草木之心”^③的宇宙伦理情怀，与宇宙万物和睦相处，共生共存，一起造就一个更加和谐融洽，有利共同发展的生存环境；（2）人又是大自然的一个特殊组成部分，人有自我意识，有卓越的主体性。《尚书·泰誓上》的“惟天地万物父母，惟人万物之灵”、《左传》的“吉凶由人”^④、“夫民，神之主也”^⑤、老子的“域中有四大，而王居其一焉”^⑥、孔子的“天地之性人为贵”^⑦等伟大命题早就充分肯定了人在宇宙中的特殊地位和价值；（3）大自然有其自身运行的客观规律，人应刚健有为，积极进取，“制天命而用之”，自觉认识和运用自然规律为自己服务，唯其如此，人才能在越来越高的水平上“与天为一”；（4）大自然是一个平衡和谐、朝气蓬勃的有机整体，因此，人在利用自然造福自己的同时，应该注意爱护作为一个生命整体的大自然，要保持节制，高瞻远瞩，这样才能使人类拥有可持续发展的美好未来；（5）人应效法大自然的优秀德性，以提升自我、完善自我，天地的生生不息，海洋的博大胸襟，日月的光明正大，花卉的亮丽芬芳，彩云的雍容典雅，山川的灵秀壮观……这一切都是人类最伟大的永恒的精神导师，是人类取之不尽、用之不竭的灵慧宝藏；（6）自觉地与天地万物在根本上融为一体，乃是人生的最高极致和理想境界，是实现自我、超越自我的最佳途径和最终成就。中国哲学中的天人合一思想便主要是在上述最后两点上放射出灼灼光华的。

① 《易传·彖·乾》。

② 《庄子·德充符》。

③ （宋）程颢、程颐：《遗书》卷一。

④ 《左传》僖公十六年。

⑤ 《左传》桓公六年。

⑥ 《老子》二十五章。

⑦ 《孝经·圣治》。

与中国文化以天人合一思想占绝对主流地位形成鲜明对照的是，西方文化始终以天人相分（或叫天人相争、主客二分）思想为主流思潮。古希腊哲学家以外在于人的“水”、“气”、“无限者”、“火”、“原子”等作为宇宙本原的思想，苏格拉底（Socrates，公元前469～前399）的外在之“神”是要把世界“安排得最好的力量”^①的观点，柏拉图的理念世界与可感世界分立为二的理念论，亚里士多德把神、形式与个别事物并列为三种实体的主张，中世纪上帝君临西方社会的事实，近代哲学中经验论和唯理论旷日持久的纷争，德国的康德将“自在之物”、“上帝”、“至善”、“自由”、“目的国”等以不可知或“应当”推向永远可望而不可即的彼岸世界，黑格尔以高高在上的“绝对理念”为宇宙的本原和万物展开的原型的思想，现代西方追求客观实证的科学主义思潮的盛行……这一切都是以天人相分观为基本内核的。

在这里，需要明确指出的是，上述论及文化性格的“天人合一”、“天人相分”乃是在其价值取向、文化理想的意义上使用的，而不是在客观情态、真实现状的意义上使用的。事实上，在后一种意义上，“天人相分”还能存在，而“天人合一”则已失去存在的合理性。因为在此意义上，“天人合一”只可能是天人未分之前的原始的“天人合一”。而这种天人浑沌一体的伊甸园态的“天人合一”，本质上是无所谓“天人合”的，甚至也是无所谓“一”的。只有在“天人相分”的基础上，即在人作为卓越的主体诞生后，才会产生文化，才会产生作为文化特质“天人相分”和“天人合一”。当然，随着人类主体性水平的不断提高，随着人类实践能力的不断增强，人类不断将自己巨大丰富的本质力量对象化，使得自在的、异己的自然不断向人生成为为我的、属人的自然，人类也就随之不断从必然王国走向自由王国，“天人合一”也便不断由价值理想转化为客观现实，“天人相分”也会随之不断融入“天人合一”的历史洪流之中。

^① 北大哲学系外哲史教研室编：《西方哲学原著选读》上卷，第64页，商务印书馆1981年版。

二 “三才之道”与人类中心论

作为中国传统文化的主要代表经典,《周易》在天人观上也是主张天人合一的,它以著名的“三才之道”^① 说表明,人是天地万物中的一个有机组成部分,并肯定了人是一种可与天、地鼎立而三并居天地万物之中心地位的特殊存在;以“天地设位,圣人成能”^②、“裁成天地之道,辅相天地之宜”^③ 的光辉命题主张,人应充分发挥其天赋的卓越主体性,以自强不息的积极乐观态度,自觉认识和运用自然规律为自己服务;以“各正性命,保合太和,乃利贞”^④、“天地节而四时成。节以制度,不伤财,不害民”^⑤ 的可贵思想提醒人类,在利用自然造福自己的同时,要注意保持节度,以维护大自然的清静和谐和完美神圣,从而使人类的生存环境更加温馨宜人,也使人类能够在可持续发展的光明大道上昂首挺进;以几乎全部的篇幅提倡,人类应效法大自然的一切优秀德行,把这圣洁美丽的大自然当作自己渊博可敬、虔诚崇拜的永恒的精神导师,以不断提升自我,完善自我;以“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”^⑥、“与天地合其德,与日月合其明”^⑦ 等著名命题昭示着人类实现自我、超越自我的人生理想胜境。

中国近代史学巨擘王国维曾以其深邃锐敏的史学眼光指出:“中国政治与文化之变革,莫剧于殷周之际。”^⑧ 的确,当我们蓦然回首五千年的中国文化史,我们便不难发现,殷周之际确实是一个具有划时代意义的伟大历史时期,因为正是在这一非同寻常

①② 《易传·系辞下》。

③ 《易传·象·泰》。

④ 《易传·象·乾》。

⑤ 《易传·象·节》。

⑥ 《易传·系辞上》。

⑦ 《易传·文言·乾》。

⑧ 王国维:《殷周制度论》。

的历史阶段，中国文化开始日益焕发出自己的特质异彩，开始迈出自己人文主义的矫健步伐。如果说，在此之前，中国人还是匍匐在天帝脚下的一群任凭宰割、可怜恹惶的小生灵，那么，从此以后，中国人便开始了他们征服以天帝为代表的一切异己力量的壮烈历程，从而日益成为享有尊严、昂首云天的真正的人。

“民之所欲，天必从之”^①；“天视自我民视，天听自我民听”^②；“惟天地万物父母，惟人万物之灵”^③；“皇天无亲，惟德是辅”^④……这一声声振奋人心、响彻云霄的大声呐喊，分明奏响了中国文化新纪元的庄严序曲，并已基本预示了中国文化的主旋律。其中蕴涵的天从民意、天民（人）合一、人为万物之灵、皇天惟德是辅的光辉思想充分表明，中国文化对在宇宙中的特殊地位、作用和价值是持积极肯定态度的。从此，这种充分肯定人的特殊地位、竭力高扬人的独特价值、高度重视人的主体性而否定天帝主宰作用的可贵思想，成为中国文化的主流思潮。

《周易》的相关思想也是这个主流思潮中的一股重要支流。在继承上述《尚书》及《左传》的“吉凶由人”、“夫民，神之主也”，孔子的“天地之性人为贵”^⑤，老子的“道大，天大，地大，王亦大；域中有四大，而王居其一焉”^⑥等光辉思想的基础上，《易传》提出了“三才之道”、“三极之道”的著名命题：

易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。^⑦

六爻之动，三极之道也。^⑧

“三极之道”即“三才之道”，二者均指天、地、人“三才”或“三极”的相互关系及其一般规律。《易传》认为，《易经》六十四卦每一卦的六爻中，上面两爻象征高高在上的苍天，下面

① 《左传》襄公三十一年引《太誓》。

② 《孟子·万章上》引《太誓》。

③ 《尚书·泰誓上》。

④ 《左传》僖公五年引《周书》。

⑤ 《孝经·圣治》。

⑥ 《老子》二十五章。

⑦ 《易传·系辞下》。

⑧ 《易传·系辞上》。

两爻象征广厚无边的大地，中间两爻象征卓然屹立于天地之间的人，人在天、地、人“三才”中居于中心地位。这是对人就是上顶天、下立地的一种存在之客观情状的摹拟，同时也反映了《易传》作者的一种人文主义的价值取向，即：人不仅客观上就是大自然中上顶天、下立地的一种存在，而且人事实上就是天地间的一种有自我意识和独立意志的主体性存在，一种卓然屹立于苍茫宇宙中的顶天立地的特殊存在；人应该无愧于大自然赋予自己的特殊地位和崇高使命，充分发挥自己天赋的卓越智慧和超凡能力，努力认识和运用自然规律，协和乾坤，调理阴阳，从而使得宇宙万物“各正性命，保合太和”，共同组成一个更加和谐融洽的有机整体，使得自身的生存环境更加赏心悦目。

《易传》的“三才之道”所蕴涵的极为可贵的人文主义思想，乃是春秋战国的主流时代精神的具体表现。当时，充分肯定人在宇宙万物中居于中心地位、享有至上价值的思潮，成为时代精神的核心内容。与“三才之道”相映成辉的闪光命题还有：孟子的“万物皆备于我”；荀子的“人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵”^①；《礼记·礼运》的“人者，天地之心也，五行之端也”，“人者，其天地之德、阴阳之交、鬼神之会、五行之秀气也”；《内经·素问》的“天覆地载，万物悉备，莫贵于人”……

此后，这种充分肯定人的中心地位和至上价值的思潮，一直是中国文化的强劲主流。西汉大哲学家董仲舒指出：“人受命于天，固超然异于群生……其得天之灵，贵于物也”^②，认为人禀天地灵秀之气而生，天然超拔迥异于万物，因而自然享有价值中心之特殊地位。西汉末年的哲学家扬雄则说：“天地之所贵曰生，物之所尊曰人。”^③南北朝的何承天更提出：“人非天地不生，天地非人不灵”^④，主张人是天地灵明之所在，如果没有人，大自然就会是一片蒙昧沉寂。以后还有宋代周敦颐的“惟人也得其秀而

① 《荀子·王制》。

② （汉）董仲舒：《举贤良对策》，见《汉书·董仲舒传》。

③ （汉）扬雄：《太玄·太玄文》。

④ （南朝宋）何承天：《达生论》。

最灵”^①；邵雍的“人也者，物之至者也”^②，“唯人兼乎万物，而为万物之灵”^③；朱熹的“唯人之生，乃得其气之正且通者，而其性为最贵”^④；清代戴震（1723～1777）的“人也者，天地至盛之征也”^⑤，毛泽东（1893～1976）的“世间一切事物中，人是第一个可宝贵的”^⑥……所有这些充分肯定人的中心价值的光辉思想，构成了中国文化扣人心弦的人文主义主旋律。正是它，一直在激励着中国人雄健豪迈、势不可挡的前进步伐，推动着中国人创造了灿烂辉煌的中国文化。

这种充分肯定人在宇宙中的特殊地位和崇高价值的思想，在西方一般被称为“人类中心论”（Anthropocentrism），它是广义人道主义（humanism，或叫人文主义、人本主义）的一项重要内容。根据颇具权威性的《韦氏第三新国际词典》（*Webster's Third New International Dictionary*），“人类中心论”曾在三个意义上被使用：（1）人是宇宙的中心；（2）人是万物的尺度；（3）按照人类的价值和经验解释或认识世界。

古希腊智者派大哲学家普罗泰戈拉（Protagoras，约公元前490～前421）提出“人是万物的尺度”^⑦的不朽命题，充分肯定人在宇宙万物中享有中心地位，他拥有按照自身尺度理解、驾驭世界的卓越主体智慧。古希腊民主政治家伯里克利（Periclēs，约公元前495～前429）指出：“人是第一重要的，其他一切都是人的劳动成果。”^⑧充分重视人在天地万物中享有价值优先地位。

文艺复兴时期，但丁（Dante A.，1265～1321）高呼：“人的高贵，就其许许多多的成果而言，超过了天使的高贵。”^⑨这又是在颂扬人在天地万物中享有的至上价值和超凡能力。“人文主义之父”彼特拉克（F. Petrarch，1304～1374）则宣称：“我不想变

①（宋）周敦颐：《太极图说》。

②（宋）邵雍：《皇极经世·观物内篇之二》。

③（宋）邵雍：《皇极经世·观物外篇·河图于地全数》。

④（宋）朱熹：《大学或问》。

⑤（清）戴震：《原善》卷中。

⑥ 毛泽东：《唯心历史观的破产》。

⑦ 《西方哲学原著选读》上卷，第54页。

⑧ [古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第103页，商务印书馆1978年版。

⑨ 引自袁贵仁：《对人的哲学理解》，第257页，河南人民出版社1994年版。

成上帝，或者居住在永恒中，或者把天地抱在怀抱里。属于人的那种光荣对我就够了。这是我所祈求的一切，我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。”^① 他的这段震撼人心的名言，高度赞颂了人之为人的至上价值和崇高地位，表明人在逐渐推翻以上帝为代表的异己力量对自己的无情统治，从而日益成为顶天立地的真正的人。皮科（G. Pico，1463 ~ 1494）同样认为，人是一切生灵当中最幸福的，是值得所有可能的称颂，人在宇宙万物中占居着连日月星辰和上帝都妒忌的崇高地位，是大自然创造的“一件大奇迹”。

法国启蒙思想家卢梭（J. —J. Rousseau，1712 ~ 1778）和德国古典哲学奠基人康德提出“人是目的”的闪光思想，呼吁社会对人的生存权利和生命价值要给予充分尊重。德国古典哲学巅峰人物黑格尔的哲学体系中的至高无上、君临一切的“绝对精神”，实质上便是作为天地之心、万物之灵的人的理论化身。德国哲学大师费尔巴哈（L. A. Feuerbach，1804 ~ 1872）主张：“人就是人的上帝——这就是最高的实践原则，这就是世界史的转折点。”^② 他进而倡导一种以人本身为唯一偶像的“爱的宗教”，希望人们能够真诚地互相关爱、尊重。

这种关于“人类中心论”的思想，在英国大文豪莎士比亚（W. Shakespeare，1564 ~ 1616）的生花妙笔下表现得更为淋漓尽致：“人类是一件多么了不得的杰作！多么高贵的理性！多么伟大的力量！多么优美的仪表！多么文雅的举动！在行为上多么像一个天使！在智慧上多么像一个天神！宇宙的精华！万物的灵长！”^③

随着环境问题、生态失衡的日益严重，“人类中心论”到现代更成为学术界广泛关注和反思的焦点。许多学者认为，“人类中心论”使人类骄傲自大，刚愎自用，专横跋扈，为所欲为，它是造成当前一系列严峻全球问题的罪魁祸首；因此，应该走出“人类中心论”，建立肯定天地万物内在价值的自然中心论

① 引自杨适等：《中西人论及其比较》，第145页，东方出版社1992年版。

② 北大哲学系外哲史教研室编：《西方哲学原著选读》下卷，第483页，商务印书馆1982年版。

③ [英] 莎士比亚：《哈姆雷特》第二幕第二场。

的环境伦理学。反对这种观点的另一派学者主张，“人类中心论”并无让人傲慢自负、肆意妄为之意；当今的全球问题不是“人类中心论”的过错，而是由于人类认识、改造自然的水平不高所造成的；随着人类主体性水平的提高，这些问题将会得到解决；自然中心论的生态伦理学不能成立，它只能是一个天真的梦幻。

前苏联学者 IO. A. 什科连科在其专著《哲学·生态学·宇航学》中，把“人类中心论”分为“中世纪以前的”和“现代的”。在中世纪（16 世纪）以前，“人类中心论”是一种世界观，认为“人类在宇宙中是唯一的，处于中心地位”，以古希腊亚里士多德、托勒密（C. Ptolemaeus，约 90 ~ 168）发展、完善的地心说为典型。直到哥白尼（N. Copernicus，1473 ~ 1543）的日心说和布鲁诺（G. Bruno，1548 ~ 1600）的《论无限性、宇宙和诸世界》发表后，作为世界观的“人类中心论”才开始发生动摇，取而代之的是布鲁诺的“宇宙中智慧生命多种多样的非人类中心论思想”。到了宇航时代，“人类中心论”得以辩证复归，发展为现代人类中心论，由原来的世界观发展为现在的伦理价值观：第一，深入认识和考察人—环境系统的一切环节和组成部分，归根到底是为了保证人类最良好的生存和发展环境，人类是为了自己和后代的幸福而爱护自然界的；第二，人在伦理学中的中心地位决不意味着人可以侵害或“压榨”自然界，相反，人和他的需要成为伦理学体系的中心，反映人作为智慧的体现者在维护和发展自然界方面，在对抗“情性”物质熵化趋势方面的重要作用，这正是我们知道的物质运动的最高形式即地球上的人类的职能；第三，在可预见到的将来，人类为了保证自己在自然环境中的进步和扩张，必须消融日益强烈的自然界的反抗，必须克服这种反抗，因此，伦理学面向人，重视人，决不意味着人在某种程度上可以摆脱或者忽视他的自然环境。总之，他认为，在伦理价值上，人的中心地位不会改变；在同其他智慧中心接触的科学假说未能实现以前，“人类中心论”不会动摇。

美国学者帕斯莫尔（J. Passmore）在其专著《人对自然的责任》（*Man's Responsibility for Nature*）中指出：（1）我们说人类对

环境问题和生态失衡负有道德责任，主要是出于对人类生存和社会发展以及子孙后代利益的关心，非人类自然（尤指动植物）无所谓“公共利益”，更谈不上辨识相互责任；（2）人与自然相互作用，实际上是由人类起主导作用的，人类是自然的管理者；（3）人类保护自然是出于保护自己的考虑，因为生态危机显示出人对自然做了些什么，也就是对自己做了些什么；（4）当代生态问题并不源于“人类中心论”本身，威信扫地的不是“人类中心论”，而是那种认为自然界仅仅是为人存在而并没有内在价值的“自然界的专制主义”^①。

美国植物学家墨迪（W. H. Murdy）在其著名论文《人类中心论：一种现代形态》（*Anthropocentrism: A Modern Version*）中，展现了现代视野中的“人类中心论”，其要点有四：（1）人类评价自身的利益高于其他非人类，这是很自然的；（2）人具有特殊的文化、知识积累和创造能力，能认识到对自然的间接责任；（3）完善人类中心论，有必要揭示非人类生物的内在价值，承认自然事物的内在价值能为保护人的个性和人的物种属性的生物生态提供强大支持；（4）信仰人类的无限巨大的潜力。他指出，直到人类真正认识到他依赖自然界，并把自己自觉作为自然界的组成部分时，人才把自己真正放到了中心地位，“这是人类生态学最伟大的悖论。”^②

美国哲学家 B. G. 诺顿则从哲学的高度区分了两种人类中心论：强化的人类中心论和弱化的人类中心论。前者是一种主张仅从人的感性意愿出发而满足人的眼前利益和需要的价值观念。后者则是一种主张从人的某种感性意愿出发，经过理性评价后再满足人类利益和需要的价值观念。这种区分无疑具有拨云见日、以正视听的重大理论意义和实践价值。

总之，通过以上评述，我们对中西方文化中有关人在宇宙中的中心地位的观点已有所了解。我们不难发现其中有一些共同点：（1）作为自然进化的最高成果，人在宇宙中享有中心地位和至上价值，人为“万物之灵”，人“最为天下贵”，这一点不能动

① 参见王建国：《“人类中心主义”之我见》，载《哲学研究》1995年第1期。

② 参见叶平：《“人类中心主义”的生态伦理》，载《哲学研究》1995年第1期。

摇，不可能动摇，也无法动摇，因为它反映的是一个不可辩驳，更不可否认的事实；（2）人类利益高于一切，这是人的自然本能和天赋主体性的合理要求，同时也是人作为已知世界的最高等生命这一事实的必然结论，是自然界为其创生出人这一物种的行为而应当且能够接受的价值观念；（3）但上述两点决不意味着人可以自恃其特殊地位而对自然界颐指气使，无限索取，这种“强化的人类中心论”（又叫“人类沙文主义”、“人类统治主义”、“人类征服主义”）只能使人类自作自受，自取灭亡，还谈什么地位、价值？恰恰相反，上述两点正意味着人在这个自然界须承担一种不可推卸的宇宙责任和神圣使命，他需要谦虚敬畏，节制自律，需要以其卓越智慧和天赋潜能促使宇宙万物各得其所，携手并进，只有这样，人才不会辜负、辱没人的中心地位和至上价值，也才会更符合全体人类的共同利益；（4）人虽然是自然界的一种特殊存在，但他仍然是自然界的一个组成部分，因此他需要努力认识和运用自然规律为自己服务，而决不能不顾自然规律去肆意妄为，那样必将受到自然规律的无情惩罚；（5）有人认为应当抛弃人类中心论，否定人类利益至上观，主张应以生态为中心，以自然为主体，这种自然中心论的环境伦理观是对“强化的人类中心论”的矫枉过正，在“强化的人类中心论”盛极一时并已走到穷途末路之时，自然中心论有其一定的积极意义，但它无论在理论上还是在实践上都是无法成立的空想，是人类为自己编织的一个美丽梦幻和天真谎言，而且其实质仍然是为人类整体利益着想的人类中心论。正是从以上五点出发，许多学者明确指出：“人类中心论”不可超越和否定，自然中心论的环境伦理学不能成立。

当然，中西方文化有关人类中心论的思想也是有很大区别的，尤其是在其客观效果上，其差异更为显著。在中国文化“天人合一”的大背景下，人“最为天下贵”、人在“三才之道”中居于中心地位的人类中心论所导致的，是人以其裁成辅相的卓越主体性去促使宇宙万物成为一个美丽和谐的有机整体；是“节以制度，不伤财，不害民”^①的保有节度地利用自然的思想和行为；

^① 《易传·象·节》。

是“无欲以静，天下将自定”^①、“以辅万物之自然而不敢为”^②的清静寡欲、自然无为思想；是“不以物害己”^③的过于早熟的反抗异化、极端重生的主张；是提倡“杀身成仁”、“太上立德”的人格尊严、道德至上主义；是“物物而不物于物”^④、“独与天地精神往来”^⑤的超然物外的审美人生理想。

相反，在西方文化“主客二分”的大环境中，“人是目的”、“人就是人的上帝”的人类中心论所导致的，则是人以其“高贵的理性”、“伟大的力量”、天神般的智慧，恨不得把整个宇宙当作任其宰割的沉默羔羊来征服利用，供己奢享，是人对自然界毫无节制地一味征服、无限索取的“人类沙文主义”；是尼采（F. W. Nietzsche, 1844 ~ 1900）“超人”般的躁动不安、疯癫狂妄的人格群像；是人们熙熙攘攘追名逐利、忙忙碌碌为物所累的繁忙景象；是人们失魂落魄地忙碌终生最后竟然“无家可归”的悲惨结局；是人们像歌德（J. W. von Goethe, 1749 ~ 1832）的浮士德一样“太驰骛于外界，而不遑回到内心”^⑥所带来的一系列严重的社会问题和环境问题；是人们用现代科技为自己铸造的令人窒息的“铁笼”（M. 韦伯所创之词）……

可见，同样是人类中心论，却可以因文化性格、文明路向的不同而导致完全不同的结果。也许我们会越来越明白，中国传统文化并非一无是处，西方文化也不应是人类的唯一选择。

◆ 三 圣人成能与人的主体性

人在天地间如此繁多的万物之中，之所以能够享有极为崇高的中心地位和无可辩驳的至上价值，人类利益至上之所以能够成

① 《老子》三十七章。

② 《老子》六十四章。

③ 《庄子·秋水》。

④ 《庄子·山木》。

⑤ 《庄子·天下》。

⑥ [德]黑格尔著，贺麟译：《小逻辑》，第31页，商务印书馆1980年版。

为自然而然的价值观念和合理事实，本质上是因为人是这个世界上唯一拥有天赋主体性的一种特殊存在。人“最为天下贵”，而且“超过了天使的高贵”，因为人是“万物之灵”，他具有“高贵的理性”、“伟大的力量”、天神般的智慧。

事实上，人的中心地位与天赋主体性是互为因果、密不可分的。人在宇宙中的中心地位是由于人有天赋的主体性，人的天赋主体性则使人的中心地位更加突显和巩固。因此，我们在上节论述《周易》关于人的中心地位的思想时，已较多地涉及到了人的主体性问题，本节将专门论述《周易》关于人的主体性的思想。

同样是在中国历史和文化发生划时代剧变的殷周之际，也就是在《易经》诞生之时，与中国“惟人万物之灵”的人类中心论相伴，中国文化关于人的主体性的思想也开始日益鲜明，其主要表现有三：

一是对“天命”、“天帝”的批判、不满、反抗以至推翻。“天命靡常”^①、“天命不彻”^②、“昊天不平”^③等非难天命、批判天帝的思想在当时已成为一股强劲的社会思潮。

二是对人的主体性的日益高扬。“民之所欲，天必从之”、“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明畏”^④的天从民欲、天自民明的观念越来越强烈。此后，这种观念便发展为“夫民，神之主也”^⑤，“神，聪明正直而壹者也，依人而行”^⑥的民为神主、神依人行的伟大思想，以及“下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，职竞由人”^⑦、“吉凶由人”、“祸福无门，惟人所召”等充分肯定人的主体性的可贵主张。

三是对作为人的主体性的一个重要标志的内在道德价值的充分重视。“天道福善祸淫”^⑧、“惟上帝不常，作善降之百祥，作不

① 《诗经·大雅·文王》。

② 《诗经·小雅·十月之交》。

③ 《诗经·小雅·节南山》。

④ 《尚书·皋陶谟》。

⑤ 《左传》桓公六年。

⑥ 《左传》庄公三十二年。

⑦ 《诗经·小雅·十月之交》。

⑧ 《尚书·汤诰》。

善降之百殃”^①、“皇天无亲，惟德是辅”^②、“崇德象贤”^③、“惟不敬德，乃早坠厥命”^④等充分重视道德价值的思想在当时已相当盛行，这在以后更发展为以“立德”为人生最高理想的价值观，使中国文化成为一种道德至上主义的精神性文化。

《易经》作为诞生在西周初年的一部占筮之书，也隐含有浓烈的主体性意味。我们知道，占筮的目的是推测人事吉凶，指导人的行动，从而使人能够趋吉避凶，逢凶化吉，获得较为理想的结果。这是中国古人发挥其天赋主体性的一种重要方式。而且，人之所以能够预测吉凶成败，完全取决于预测者的生活经验和灵感智慧，也就是《易传·系辞》所谓的“神而明之，存乎其人”、“苟非其人，道不虚行”。这更是人自作主宰而不由天帝支配的主体性思想。另外，据文献记载，占筮之前还有龟卜，占筮的起源要远远早于殷周之际，而且用于占筮的系统性典籍的产生也要远远早于殷周之际。这就意味着中国文化主体性觉醒的时间要大大推前。

与《易经》相比，《易传》的主体性思想则更为鲜明、强烈，系统而精湛。《易传》的主体性思想，是在阐发、开显《易经》所隐含的主体性思想的过程中，在融汇当时已很强劲的高扬主体性的社会思潮的基础上建立起来的，因而成为时代的最强音。《易传》关于人的卓越主体性的论述中有两个最著名的命题，一个是：

天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。

这是《易传·系辞下》最后一章论述《易经》之主旨、功用中的一句话，原意是：天地设置了万物阴阳之位，圣人依此创成《周易》以成就其智慧潜能；这样，人依靠自己的聪明才智去撰著成卦，玩味卦爻辞，推测吉凶，与阴阳不测之神妙变化相契合，连寻常百姓也有运用《周易》参与天地万物运化之慧能。

不仅如此，我们还可以依据其原意作一种尽可能揭示其内涵

① 《尚书·伊训》。

② 《尚书·蔡仲之命》。

③ 《尚书·微子之命》。

④ 《尚书·召诰》。

的泛化解释：天地间的万事万物都有其由自然进化设定的一定位置和功能，而人，包括一些杰出的天才人物即“圣人”，可以充分发挥其天赋的卓越主体性，从而成就天地自然化育万物之功德；人在成就其伟大功德之时，既要能够充分调动自己天赋的主观能动性，又要“探赜索隐，钩深致远”^①，尽可能认识和运用大自然神妙莫测的运动变化规律，这样的话，就连普通人也能参与成就改造自然的非凡事功。

《易传》关于人的主体性的另一个著名命题是：

天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。^②

这是《大象传》对《泰》卦卦象的阐发。其中，“后”指君主。“财”通裁，裁制、节制。“辅相”意为辅佐、参赞。“左右”通佐佑，辅佐、佑助。全句原意为：天地阴阳二气交感融合，乃《泰》卦所示万物通泰之象；君主观此卦象，加以效法，因而裁节成就天地交流感通之道，辅助赞勉天地化生之宜，以便辅佐佑助天下百姓。

其中的“财成天地之道，辅相天地之宜”，后人概括为一个重要术语，称为“裁成辅相”，被认为是大力高扬人的主体性的神来之笔，它的深刻意蕴可以简略表述为：人在大自然面前可以而且应该充分发挥其天赋的卓越主体性，积极认识和运用自然规律去进行改造世界的伟大实践，以使宇宙万物“各正性命，保合太和”，共同构成一个温馨宜人、完美神圣的和谐整体，从而使得异己的自然在越来越大的程度上向人生成为属人的自然，使得人从必然王国逐渐走向自由王国，逐渐达到价值理想和现实情状相统一的“天人合一”胜境。

实际上，全部《易传》乃至《易经》都洋溢着这种颂扬人的主体性的浓烈意味。不妨再看《易传·系辞上》的两段话：

备物致用，立功成器，以为天下利，莫大乎圣人。……天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人

① 《易传·系辞上》。

② 《易传·象·泰》。

象之。河出图，洛出书，圣人则之。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

其主要意思是说，有大才德之人通过充分发挥其天赋的卓越主体性，认识和把握宇宙万物运动变化的客观规律，并运用自然规律制作出许多物质器具，使之服务于广大人民；而且，他们还将自然规律用语言符号（如《易经》中的“象”、“爻”）表示出来，以便让天下大众迅速掌握和运用自然规律为自己服务。

这种竭力高扬人的主体性的命题在《周易》中比比皆是，使得《周易》成为中国文化史上充分肯定人的主体性的思想典范。

从“圣人成能”、“裁成辅相”、“立功成器”中所表现出来的这种充分肯定以至大力颂扬人的主体性的社会思潮，在人类文明的历史长河中一直是一股汹涌澎湃的强劲主流。从古希腊普罗泰戈拉提出的“人是万物的尺度”，到中国先秦典籍《左传》的“吉凶由人”；从古希腊人对人要征服自然以成为自然的主人的意识，到中国先秦墨子的“赖其力者生，不赖其力者不生”^①和荀子的“制天命而用之”^②的光辉命题；从唐代刘禹锡的“天与人交相胜”的思想，到西方近代哲学和科学的开山人物培根（F. Bacon, 1561 ~ 1626）的人是自然的主人和解释者的主张；从明代王守仁的“良知是造化的精灵”，到德国古典哲学大师康德的“人为自然立法”的大声疾呼；从明清之际方孔炤、方以智的“圣人主天地”、“宰天”、“造造化”^③和王夫之的“相天”、“造命”^④说，到德国大哲学家费尔巴哈的“人就是人的上帝”^⑤……这些高扬人的主体性的闪光思想，一直在激励着人类文明凯歌高奏

① 《墨子·非乐上》。

② 《荀子·天论》。

③ （清）方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞上》

④ （清）王夫之：《续春秋左氏传博议》下卷，《读通鉴论》卷二十四《德宗》三〇。

⑤ 《西方哲学原著选读》下卷，第483页。

的前进步伐。

上述这些高扬人的主体性的伟大思想并不是空中楼阁，而是有其坚实的现实基础的，这个基础便是人以其智慧的双手创造的辉煌成就。从人类始祖采集狩猎、茹毛饮血到钻木取火、刀耕火种，从铁器的广泛使用到土地的大量开垦，……随着人的主体性水平的日益提高，人类改造自然的能力日益增强，自在的大自然便被人刻上了越来越多的主体性印迹。

尤其到了近现代，发生了四次规模空前的产业革命（亦称工业革命）：第一次产业革命始于18世纪70年代，以纺织机、蒸汽机、用煤炼铁为主要标志；第二次产业革命始于19世纪40年代，以炼钢技术、铁路运输、有线通信的发展为主要标志；第三次产业革命从20世纪初开始，以电力、化学制品和汽车工业的发展为主要标志；第四次产业革命从20世纪40年代开始，以电子计算机、原子能、遗传工程、激光、光纤、空间技术、海洋开发等高新科技的广泛应用为主要标志。

这四次产业革命使得人的主体性水平有了空前的提高，从而极大地增强了人类按照自己的意志改造自然的能力，提高了人的本质力量对象化的水平。航天技术可以使人在广袤的太空随意升降，自由翱翔；航海成就可以使人在浩瀚的海洋如鱼得水，乘风破浪；生物工程可以使生物按照人的意志进行演化……现代科技的迅猛发展使人在衣、食、住、行、用、玩等许多方面似乎可以达到随心所欲的地步。

美国的阿波罗登月计划，遍布全球海洋的潜艇使得浪漫主义诗句中“可上九天揽月，可下五洋捉鳖”的瑰丽想象不再只是想象；其他许多人类改天换地的巨型工程使得夸父逐日、盘古开天辟地、女娲补天、精卫填海的壮烈神话不再只是神话；人类童年时代呼风唤雨、上天入地、千里眼、顺风耳等许多美好的梦想也不再只是梦想。人类靠其主体性取得的巨大成就使人类不禁日益飘飘欲仙、趾高气扬。

但是，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”^①。中国伟大的哲人

^① 《老子》五十八章。

的这句名言不幸由全人类作了证明。人类在以其天赋的主体性取得了巨大的阶段性成就之时，却没能保持清醒的理智，尤其是没能清醒地认识到自己在宇宙中所处的位置以及自己所具有的能力。他忽视了“三才之道”、“裁成辅相”在肯定人的中心地位和主体性的同时，还有另一层更深刻的含义，即人是天地万物中的一员，人的主体性只能在“天地之道”、“天地之宜”的范围内去发挥。

人类取得的巨大成就在使人类享受到文明进步所带来的巨大福祉的同时，也使得人类日益夜郎自大，不可一世，以为自己在大自然面前真的可以为所欲为，肆无忌惮；以为大自然真的只是一只温顺柔弱、任人宰割的沉默羔羊；以为“上帝死了”，人就可以取代上帝而成为宇宙至尊、万物首长。

然而，这毕竟只是人类虚构的童话，无知的幻想，天真的错觉，幼稚的奢望，而人类却可怕地把它当了真，其后果则是已经威胁到人类生存的一大堆惨痛现实：日益猖獗的环境污染，越发严重的生态失衡和资源匮乏，不断增强的都市喧嚣，响彻云霄的人口、信息大爆炸，硝烟弥漫的残酷冲突，令人窒息的核威胁和文明压榨，等等，等等。

人自身在不断向大自然掠夺的同时，却不幸失去了自我，残害了自我，人性遭到了异化文明极大的摧残扭曲，人不再是活生生的、血肉丰满的人，而成了一种死的工具，一种僵化的机器，一种荒诞的存在，一种无奈的叹息，成了罗丹的那个“行走的人”，没有了智慧的头颅，没有了灵敏的双手，却仍在迈着“矫健”的步伐茫无目的地走着，一步步走近那足以吞噬一切的可怕深渊。

于是，“这丰富华丽的世界便成为一个了无生趣的囚牢”^①，人类以其卓越的主体性取得的文明成就反而成了窒息围困人类生命的“铁笼”。人在这自制的“囚牢”、“铁笼”中，戴着亲手制造的枷锁和镣铐，痛苦地呻吟着，可怜地乞求着，恐惧地颤抖着，绝望地呼救着。在自作自受的苦果的重压下，在自取灭亡的

① 《朱光潜美学文集》第一卷，第538页，上海文艺出版社1982年版。

深渊的虎视下，他在反思着，悔恨着，觉悟着，盼望着……

其实，敏感的现代文学艺术乃至深邃的哲学，早已开始以其各自独特的方式，愤怒地控诉着工业文明对人的残酷压榨和巨大摧折。

文学上，英国大诗人拜伦（G. G. Byron, 1788 ~ 1824）曾有诗曰：“想一想你不曾痛苦的日子，算一算你有几个小时的欢笑，你就知道了，无论你曾经怎样，化作虚无会比活着更好。”^① 这种对人生的悲观绝望，既显示了对异化文明的严厉批判，也表达了对生命尊严的强烈向往。奥地利作家卡夫卡（F. Kafka, 1883 ~ 1924）在其大作《变形记》中，描述了推销员格里高尔一夜醒来却发现自己躺在床上变成了一只巨大的甲虫的荒诞事件。这种事件虽然怪诞无稽，荒谬绝伦，但它却是真正的“事实”，是人性遇到巨大摧残的“事实”，是心灵已经严重扭曲的“事实”。法国存在主义作家萨特（J. P. Sartre, 1905 ~ 1980）的《苍蝇》、《恶心》，以及他那“他人就是地狱”的著名格言，充分表明现代人的绝望心境，无聊透顶。

绘画上，毕加索的《格尔尼卡》、《我的朱丽叶》、《亚威农的少女们》，乔治·布拉克的《伟大的裸体》和费尔南·莱热的《三个女人》等对现实玩世不恭、愚钝呆板的摹仿；马塞尔·迪尚的《LHOOQ》，给达·芬奇的《蒙娜丽莎》用铅笔描上了小胡子，表现了现代人的无聊空虚，怪劣变态；奥托·狄更斯的《玩牌的战争残废人》，亨利·马蒂斯的《舞蹈》，安迪·沃霍尔的《自杀》，奥斯卡·科柯施卡的《风暴或风中的新娘》，阿尔努尔夫·赖纳的《身体语言：扁桃腺》等，以狂癫的线条，笨拙的风格，表现了现代人疯狂拙劣、灵气全无的行为方式和心理状态。

雕塑上，也是以表现人性扭曲为主题，以愚蠢狂野、拙劣乖谬、支离破碎、矫揉浮躁为特征。如乔治·西格尔的《肉店》，布尔代勒的《阿波罗》、《贝多芬·崇高的悲剧面孔》，罗丹的《行走的人》、《夏娃》、《无上的呼诉》，李谢夫人的《暴风雨》，查德金的《站立的女人》等。

音乐（如果还可以称之为音乐的话）上，则有著名的《4分

① [英] 拜伦：《无痛而终》第九节。

33 秒》，其中并没有什么音乐，而只有嘈杂的人声，混乱的喧闹；还有风靡全球、狂躁不安的摇滚乐；它们一方面表现了现代人创造力枯竭却仍然绞尽脑汁地在“创新”，另一方面也控诉着文明对人的无情压榨。

哲学上，有德国哲学家叔本华（A. Schopenhauer，1788 ~ 1860）关于人生像在痛苦和无聊之间的钟摆的悲观论调，德国哲学大师尼采以躁动疯狂的“超人”作为人的理想，丹麦哲学家克尔凯郭尔认为人是恐怖、厌烦、忧郁、绝望的孤独个体，德国哲学大师海德格尔以烦、畏、死作为哲学的核心主题，法国哲学家加缪以为世界是荒谬的，人生是孤独的，现代心理学大师弗洛伊德把死亡本能与生存本能并列为支配人的一切行为的两种本能，“新弗洛伊德主义”最重要的理论家弗罗姆（E. Fromm，1900 ~ 1980）把“爱死”与“爱生”并列为人的本性中的两种潜能，以及后现代主义思潮中以流浪者式的思维建立的，以哲学的终结、中心的消解、基础的塌陷、理性的殒落、人的沉沦、结构的颠覆、视角的多元化、解释的游戏、反对方法、哲学史的破产、博物馆的沦毁为特征的非哲学思潮、非中心化思潮、反基础主义、非理性主义、后人道主义、解构主义、视角主义、后现代解释学、多元主义方法论、后现代哲学史编纂学、后现代美学思潮……

所有这些光怪陆离、令人头晕以至“恶心”的东西，实质上都在倾诉着同一个声音：这是最后的警钟！这是“此路不通”的路标！人啊！悬崖勒马，浪子回头，此其时也！

四 裁成辅相与可持续发展

《易传·系辞下》曰：

易穷则变，变则通，通则久。

人毕竟是人，他有强烈的求生本能和卓越的主体智慧。这使得他不会在任何严峻的困境中束手无策，坐以待毙，而能够迅速警醒，奋发图强，以超越困境，走向光明。这正是“山穷水尽疑

无路，柳暗花明又一村”。

其实，在人类文明的发展史上，有许多敏感睿智的思想家、科学家，一直在对文明对人无情摧残的异化倾向提出批判，希望唤醒陶醉于文明进步的人类，使人类文明走向健康发展的光辉大道。尤其到近现代，随着文明的加速进步，文明的异化倾向也日益严重。于是，反抗文明异化的思潮成为波及全世界的强劲主流，一大批思想家、科学家投入到其中，他们各自提出了解决文明异化问题的许多策略、方案，有的已被付诸实践，并产生了巨大成效。这也是人类发挥其“裁成辅相”的主体性，以反抗文明异化而取得的伟大成就。

早在两千多年前，中国大哲学家庄子，即已在其思想先驱老子“绝圣弃智”^①、“不欲以静，天下将自正”^②、“以辅万物之自然而不敢为”^③等自然无为思想的基础上，进一步向人类发出了“不以人助天”^④、“无以人灭天”^⑤的呼吁，要求人们不要以自己的意志强加于大自然，而要按照自然规律行事；提醒人们要“物物而不物于物”^⑥，不要为身外之物所累；希望人们“能胜物而不伤”^⑦，“不以物害己”^⑧，“处物不伤物”^⑨，以审美的态度和行为对待大自然，而不要损害大自然的完美至善，以免自食其果。反之，如果人们刚愎自用，肆意妄为，对大自然无限征服，一味索取，则将不可避免地成为“丧己于物，失性于俗”的“倒置之民”^⑩，成为文明异化的牺牲品，此等严重后果，脆弱人类将何以堪！？这大概是世界思想史上最早的全面、彻底、深刻、敏锐地反抗异化的大声呐喊和保全人性的振臂高呼。

在西方，则是在公元1世纪左右的《圣经》中由人类的“救世主”耶稣较早地向人类提出了警告：“人若赚得全世界，却丧

① 《老子》十九章。

② 《老子》三十七章。

③ 《老子》六十四章。

④ 《庄子·大宗师》。

⑤⑧ 《庄子·秋水》。

⑥ 《庄子·山木》。

⑦ 《庄子·应帝王》。

⑨ 《庄子·知北游》。

⑩ 《庄子·缮性》。

失了他的灵魂（或译生命），这又有什么益处呢？人还能拿什么去换回灵魂呢？”^①

到18世纪，法国启蒙思想家卢梭较早明确提出“回到自然去”的强烈呼声，以反抗文明异化的恶果。他在其传世名著《爱弥儿》的开篇第一句便写道：“出自造物主之手的东西，都是好的，而一到了人的手里，就全变坏了。”^②

19世纪中叶，伟大的人类思想导师马克思又从经济学、哲学的高度深入地分析了人的异化劳动，集中揭露了资本主义社会中异化劳动的负面性质。他愤怒地指出：“劳动为富人生产了珍品，却为劳动者生产了赤贫。劳动创造了宫殿，却为劳动者创造了贫民窟。劳动创造了美，却使劳动者成为畸形。劳动用机器代替了手工劳动，同时却把一部分劳动者抛回到野蛮的劳动，而使另一部分劳动者变成机器。劳动生产了智慧，却给劳动者生产了愚钝、痴呆。”^③“人又退回到洞穴中，不过这洞穴现在已被窒息人的文明的瘴气所污染。他不能塌塌实实地住在这洞穴中，……污秽，这人的堕落、腐化的标志，这文明的阴沟，成了劳动者的生活要素。违反自然的满目疮痍，日益败坏的自然界，成了他的生活要素。他的任何一种感觉不仅不再以人的形式存在，而且不再以非人的形式存在，因而甚至不再以动物的形式存在。”^④而异化劳动以及马克思后来在《资本论》中论述的拜物教，实质上都是人的本质异化的表现形式。人的本质的异化则是文明对人性戕害的结果。正是在对异化劳动的批判上，马克思显示了超凡的洞察力和强烈的革命性。不仅如此，马克思更为人类指明了彻底扬弃异化、人能全面自由发展的美好理想——自由王国，即共产主义社会，并且赋予这种无比美好的理想社会以极其现实的实践品格，使其成为可望而又可即的人的世界，这正是马克思的伟大之处和空前创造。

马克思的异化理论所包含的精湛的文化批判维度，随着文明

① 《圣经·新约全书·马太福音·16章》。

② [法] 卢梭著，李平沅译：《爱弥儿》，人民教育出版社1985年版。

③④ 马克思著，刘丕坤译：《1844年经济学—哲学手稿》，第46、86~87页，人民出版社1979年版。

的演进而日益凸显，并使之成为 20 世纪发达工业社会文化批判理论的重要思想源泉。此后，西方马克思主义创始人卢卡奇（G. Lukacs, 1885 ~ 1971）于 1923 年又开始提出了著名的物化理论。他从现代理性化时代中人的几种物化形式（如人的数字化、主体的客体化、人的原子化等）出发，展开了对技术理性等异己文化力量的批判。

在西方文化精神于 20 世纪初左右开始遭遇严峻文化危机的时代背景下，主要以马克思和卢卡奇为理论基础，法兰克福学派提出了激烈而鲜明的文化批判理论。它以发达工业社会日益猖獗的技术理性统治和技术异化为主要对象，以霍克海默（M. Horkheimer, 1895 ~ 1973）和阿多尔诺（T. W. Adorno, 1903 ~ 1969）的“启蒙辩证法”、马尔库塞（H. Marcuse, 1898 ~ 1979）的“单向度的人”和哈贝马斯（J. Habermas）关于科学技术成为意识形态的理论等为主要成果，在反抗文明异化方面有其一定的功绩。

马克思的同胞、那位异常敏感的哲学大师尼采则激烈地抨击了现代文明对健全人性的摧残。他在其处女作《悲剧的诞生》（1870 ~ 1871）中即已指出：由于悲剧精神的沦亡，现代人已经远离了人生的根本，贪得无厌、饥不择食的求知欲和世俗化恰恰暴露了内在的贫乏空虚、无聊孤寂。在《瓦格纳在拜洛伊特》（1875 ~ 1876）中，他进一步批判道：现代文化的要害在于其内在的贫乏和枯竭，这具体表现为两个特征：一方面，现代人用光怪陆离的昔日文化碎片掩饰自己本质的贫乏和枯竭，从而造成一种虚假的繁荣，好像是“一件披在冻馁裸体上的褴褛彩衣”，因此，“现代人的形象已经成为彻头彻尾的假象”，现代文化成了“隐藏自己的做戏艺术”。另一方面，现代人因为枯竭麻木而追求刺激，艺术因而成了制造人为亢奋的重要手段，艺术家“率领着浩浩荡荡的激情，如同率领着狂吠的狗群，按照现代人的要求放开它们，让它们向现代人扑去”。他又提出，现代文明的症结在于生命本能的衰竭，即所谓“颓废”，这种“现代衰弱症”表现为现代人生活得极其忙碌，神经麻木，精疲力竭，无聊空虚。

又一位德国大哲学家海德格尔，在现代科技迅猛发展的一派

诸子百家与现代文化丛书

光明景象中，敏锐地看出了现代科技的巨大潜在危险。在 1935 年的《艺术作品的本源》一文中，他已经让大地（地球）奋起抗争，反对人对它的一味征服和摧残毁灭。在 1936 至 1938 年的《哲学论文集》中，更是明确地发出了“拯救地球”的紧急呼吁。在 1946 年的《论人类中心论的信》这篇著名论文中，他进而主张，要反对迄今为止的一切人类中心论，并提出了“人不是存在者的主宰，人是存在的看护者”的著名论点，希望人类不要对自然一味征服，而要注意维护自然的完美洁净。

以上是思想界对文化异化的反思与批判。科学界也有一些类似的成果。1886 年，德国生物学家海克尔（E. Haeckel, 1834 ~ 1919）创立了生态学，把人与生存环境看作是一个有密切联系的整体，开始提醒人们要爱护大自然。

1933 年，美国生态学家、现代环境伦理学奠基人莱奥波尔德（A. Leopold, 1886 ~ 1948）发表了著名论文《大地伦理学》，试图创立一门维护大自然整体和谐及完美秩序的大地伦理学。他说：“在人类历史上，我们已经懂得（我希望懂得），征服者的任务最终是征服自己”，“大地伦理学改变人类的地位，从他是大地社会的征服者转变到他是其中的普通一员和公民。这意味着人类应当尊重他的生物同伴，而且也以同样的态度尊重大地社会。”^① 1949 年，美国学者 W. 福格特在其《生存之路》一书中，揭示了人与自然的紧张关系，强调指出人类要维护和恢复生态平衡，为争取明天的生存而斗争。

20 世纪 60 年代初是一个具有重大历史意义的转折点。如果说，在此之前，“拯救地球”、“保护人类”还是少数思想家们的超前意识或“神经过敏”，那么，从此开始，由于生态失衡的日益严重和生存环境的日益恶化，人类生存遭到严峻威胁，这就使得“保护环境”、“拯救人类”成为全人类共同的思想观念、迫切需要和现实主题。因此，发挥中国古代文化尤其是《周易》中的天人协调思想，唤起全人类牢固树立“裁成天地之道，辅相天地之宜”的主体意识，以保护人类良好的生存环境，就成为一个十

^① [美] 莱奥波尔德：《大地伦理学》，载《自然信息》1990 年第 4 期。

分紧迫的时代课题了。

1962年，美国生物学家卡逊（R. Carson, 1907 ~ 1964）发表了《寂静的春天》（*Silent Spring*）。书中详细描述了生态失衡、环境污染造成的严重后果，即往日春暖花开、莺歌燕舞的大好春光为一片荒凉沉闷、万籁俱寂的“春天”所取代。这使人们从往日现代科技的虚幻迷梦中警醒，意识到维护一个生机盎然的大自然的复杂性和重要性。从此促使人类开始对环境问题给予极大关注，环境意识开始日益深入人心。

由西方发达国家的三十多名知名科学家、教育家、经济学家和企业家于1968年成立的罗马俱乐部，发表了以《增长的极限》为代表（也是第一个）的一系列有关全球问题的研究报告，揭示了人类面临问题的严重性，指出“人类处在转折点”（罗马俱乐部第二个研究报告题目），主张人类应采取零增长经济发展战略（有人称之为世界末日模型），以达到“世界系统有机增长”的目的。1972年，英国经济学家沃德（B. Ward）和美国生物学家杜博斯（R. Dubs）等写出《只有一个地球》的报告，呼吁全人类保护地球环境。美国学者埃伦费尔德（D. Ehrenfeld）严厉批评了人道主义（即人类沙文主义）的夜郎自大（the arrogance of humanism），认为人类要摆脱目前的困境，就必须“超越人道主义”这一“我们时代的主导宗教”^①。1981年，罗马俱乐部主席佩奇（A. Peccei）发表《世界的未来》（罗马俱乐部第十一个研究报告）。他提出，为了回应人类当前处境的严峻挑战，人类应进行一场真正的“人类革命”，建立起“与技术时代相适应的新的人道主义”^②。

在《增长的极限》于1972年发表后不久，阿姆斯特丹就出现了波拉克所著的《反对罗马俱乐部》。1976年，美国赫德森研究所的卡恩、布朗和马特尔三人发表了《下一个两百年：关于美国和世界的远景描述》的报告，几乎逐条驳斥了《增长的极限》，

① [美] 埃伦费尔德著，李云龙译：《人道主义的僭妄》，第198页，国际文化出版公司1988年版。

② [意] 佩奇著，王肖萍等译：《世界的未来》，第122 ~ 123页，中国对外翻译出版公司1985年版。

形成了以后关于人类处境及未来的乐观派与悲观派的尖锐对峙。1981年，美国学者西蒙在《最后的资源》一书中也对罗马俱乐部的增长极限论的悲观论点提出了批评，并指出了没有极限的增长之路。但是，这些反对意见并没能否认卡逊及罗马俱乐部提出的全球问题的严重性、深刻性和紧迫性，更没能否定掉事实上存在着自然极限。今天，人类面临的生存环境并没能变得比罗马俱乐部在二十多年前的预言更好。这铁的事实充分说明了罗马俱乐部有其巨大的历史功绩。

此外，英国著名历史学家汤因比（A. J. Toynbee, 1899 ~ 1975）在《人类与大地母亲》（*Mankind and Mother Earth*）及《展望二十一世纪》中，发出人类要全力拯救大地母亲的呼声。奥地利物理学家卡普拉提出：“我们是自然界的一部分，而不是在自然之上，我们赖以进行交流的一切群众性机构以及生命本身，取决于我们和生物圈之间的明智的、毕恭毕敬的相互作用。忽视这个原则的任何政府或经济制度，最终都会导致人类的自杀。”以此警醒人类要爱护自然，爱护我们的家园。英国科学家拉塞尔（P. Russell）认为，把英国学者罗夫洛克的“盖娅假说”和米勒的《生命系统》中的理论结合起来，就可以从科学上把地球理解为一个活的生命有机体，从而使人类能够像爱惜自己的生命一样珍视地球，珍视一切生灵。美国环境哲学家、国际环境伦理学会主席罗尔斯顿（H. Rolston）则倡导“专注构成地球进化着的几百万物种的福利”的“新伦理学”。中国学者也在努力建立环境伦理学，呼吁人类“走出人类中心论”，“走向完善的生态智慧”^①。

在这人类悬崖勒马，以其裁成辅相的主体智慧回应全球问题的严重挑战的丰硕成果中，“可持续发展”的新发展观无疑是独具魅力、备受青睐的一颗硕果。

“可持续发展”（Sustainable Development）这一概念，在1972年6月斯德哥尔摩世界环境大会上被正式提出。1981年，美国世界观察研究所所长L. R. 布朗在其专著中倡导“建设一个可持续

① 参见余正荣：《生态智慧论》，中国社会科学出版社1996年版。

发展的社会”。1987年，以挪威前首相 G. H. 布伦特兰夫人为首的世界环境与发展委员会在向联合国提交的一份题为《我们共同的未来》（*Our Common Future*）的报告中，将“可持续发展”定义为“既满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展”^①。这标志着一种适应时代紧迫要求的新发展观正在迅速兴起。

1992年6月，在巴西里约热内卢召开了联合国环境与发展大会，有183个国家和70个国际组织的代表出席，其中还有102位国家元首或政府首脑。大会通过的《21世纪议程》，阐述了有关可持续发展的40个领域的问题，提出了120个实施项目，以推动当人类社会向可持续发展社会转变的历史进程，使人类的生存方式与环境的有限负荷相适应，从而保证人类获得最大限度的整体利益，并拥有更加理想的生存环境。《21世纪议程》因而成为可持续发展由理论走向实践的划时代文件，成为人类走向更加美好未来的重要里程碑。从此，可持续发展成为当今世界社会发展战略研究乃至全人类思想观念中的主导思潮，因为大家比以往任何时候都更强烈地意识到：我们只有一个地球！

1993年，中国政府为响应联合国《21世纪议程》，制定了《中国21世纪议程》，表明中国对可持续发展战略的坚定选择。其中指出：“走可持续发展之路，是中国在未来和下世纪发展的自身需要和必然选择。”1996年3月，中国八届人大四次会议通过《中华人民共和国国民经济和社会发展“九五”计划和2010年远景目标纲要》，把“实现经济与社会相互协调和可持续发展”作为未来15年中国经济和社会发展的主要方针，明确提出“实施可持续发展，推进事业全面发展”的战略目标。如今，在新世纪，中国正在全面贯彻科学发展观。

可持续发展的提出、传播和迅速获得全球认可，无疑有其深刻的现实根源和广博的理论基础。其现实根源便是人类目前所面临的一系列全球问题对人类构成了日益严峻的生存威胁。其理论基础则有《老子》、《庄子》、《圣经》以及卢梭、马克思、尼采、

^① 世界环境与发展委员会著，王之佳等译：《我们共同的未来》，第52页，吉林人民出版社1997年版。

卢卡奇、法兰克福学派、海德格尔、海克尔、莱奥波尔德、卡逊、罗马俱乐部、汤因比等人的思想学说。

以上我们了解了《周易》以外的人类对生存挑战回应的一些思想，现在让我们言归正传，来看一下《周易》中的相关思想。当今，人类在面临极其严峻的生存挑战之时，回过头去从古代先知大哲的闪光思想中寻找启迪和智慧，便是一件自然而然的事情。

中国现代哲学家张岱年曾经指出，《周易》的“裁成天地之道，辅相天地之宜”，具有保持生态平衡的深刻意蕴。麦克尼利等人于 1991 年列出了一些保护生物多样性的重要原则，并与《周易》的有关论述进行了对比，说明《周易》的许多思想有助于推动和深化当代的环境伦理学研究。卡普拉也承认，《周易》关于宇宙万物处于永恒的循环流变过程之思想和宇宙运动节律中隐藏的阴阳两极观念，是其重要力作《转折点》（*The Turning Point*）的指导思想之一。其书名便取自《周易》的《复》卦（复卦被一些西方学者译为 *Turning Point*），其英文版的封面上赫然印着一个《复》卦卦象（䷗）。复卦在《周易》中表示阴极复阳、否极泰来的重大转折。卡普拉以之象征当代人类正面临着科学、社会和文化上的伟大历史选择和转折。他认为，只要遵循《周易》所指示的天人协调、“保合太和”的稳健革新之路，人类就可以把社会发展中的各种冲突减到最低程度，从而较为顺利地渡过当代历史转折时期的社会文化危机，走向更加理想的发展道路。《周易》的生态直觉对当代人类产生了多么巨大的影响，由此可见一斑。

我们认为，《周易》这部中国文化的伟大经典，至少在以下几方面可以为当今人类应对全球问题，实现可持续发展提供重要启迪。

第一，太极整体观可使我们培养一种从系统整体的角度考虑问题的良好习惯。《周易》认为，宇宙是以太极为本原的秩序谨严的有机整体，其中任何一个事物均与其他事物乃至宇宙整体休戚相关。此即《周易》的太极整体观，也就是《易传·系辞上》的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”所蕴涵的

宇宙论。《易传·序卦》则在此基础上为我们展示了一幅更加详尽、气势恢宏的宇宙图景。《易经》六十四卦便是对这个宇宙图景模拟所得的一套严整的象数符号系统。《周易》的“三才之道”也表示，天地自然与人共同构成了一个和谐整体。

太极整体观启示我们，由于宇宙万物乃是一个森然有序的有机整体，人作为宇宙万物中的一个成员，当然也是宇宙整体不可分割的一部分。因此，人在改造自然时，应摒弃那种让人类走了很大弯路的只顾局部、短期利益的无知行为方式，并进而建立起一种从宇宙整体的观点出发，顾全大局、高瞻远瞩的现代行为方式，以创造更加理想的生存环境和更加美好的未来。而这也是可持续发展的核心理念。《21世纪议程》指出，要争取一个更为安全、更为繁荣、更为平等的未来，任何一个国家都不可能仅依靠自己的力量取得成功，而必须联合起来，建立促进可持续发展的全球伙伴关系，作为一个整体采取行动；只有这样，才能实现可持续发展的宏伟目标。

第二，生生不息观可使我们养成以动态开放的观点考虑问题的积极态度。在太极整体观的基础上，《周易》进一步指出，宇宙万物不是一成不变的，而是处于生生不息、变化日新的永恒流变过程中，是一个动态开放、无限发展的有机整体。此之谓《周易》的生生不息观，即《易传·系辞上》的“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”和《易传·序卦》的“物不可穷也，故受之以未济终焉”所显示的发展观：大自然以使天地万物无限富有而成就其千秋大业，以促使天地万物日新月异的永恒变通而呈现其卓越超凡的盛大德行，以不断创造新事物的无限过程而表征其永恒变易的无穷生机；宇宙万物永远不是一个有终点、可穷尽的封闭系统，而是一个变化日新的动态开放体系，因而它具有永远向前发展的丰富可能性和无可限量的灿烂前景。

生生不息观告诉我们，由于宇宙是一个富有日新、无限发展的动态开放系统，因此当今人类面临的一系列全球问题也是宇宙发展过程中的问题，是前进中的问题，我们不必惊慌失措，悲观绝望，因为否极泰来，“物不可穷也”，“物不可以终难，故受之

以解”^①。当然，我们反对对人类前途的一切悲观论调，并不意味着我们认为人类可以盲目乐观，麻痹大意。恰恰相反，我们主张人类应该迅速警醒，从容应战，精诚合作，以顺利渡过难关。

第三，天人交泰观启示我们，人类只有与大自然建立起健康互动的关系，才会拥有天人协和的理想生存环境。《易传》曰：“天地交，而万物通也”^②，“天地不交，而万物不通也”^③，“天地感，而万物化生”^④，“天地不交，而万物不兴。”^⑤ 其中的“天地”不应只狭隘地理解为蓝天、大地，而应看作代表宇宙间所有对立统一的两个事物，如天人、男女、上下、泰否、身心、内外等，《易传》以“阴阳”统称之。

这四句话即是说，如果阴阳两方面处于相互交融融洽的状态，则彼此都能亨通兴盛；反之，如果阴阳双方处于相互封闭隔绝的状态，则彼此都将窒息衰败。具体在天人关系上也一样。人需要从天即大自然那里获得生存和发展资料，天需要人充分发挥其天赋的主体性，以使宇宙万物趋于更加和谐的状态。二者若能友好相处，交泰和睦，互动互补，则于双方都有利。二者若不能和平共处，却相互封闭隔绝，紧张对立，则于双方都不利。此即《周易》的天人交泰观。

当今人类所面临的一系列严峻的全球问题，实质上便是天人之间长期紧张对立的后果，是人把大自然当作可以任意宰割的沉默羔羊而一味征服索取，大自然对人的无知妄为忍无可忍而进行“报复”的必然结局，是传统发展观以物为中心，追求单纯虚假的经济增长所造成的严重恶果。

《周易》的“三才之道”^⑥充分肯定人在宇宙万物中居于中心地位，但这决不意味着人可以自恃其特殊地位而肆意妄为，因为“三才之道”同时含有大自然是一个有机整体，人只是天地万物中的一个成员的深深刻意蕴。而且，《周易》中的“天地设位，

① 《易传·序卦》。

② 《易传·象·泰》。

③ 《易传·象·否》。

④ 《易传·象·咸》。

⑤ 《易传·象·归妹》。

⑥ 《易传·系辞下》。

圣人成能”^①、“裁成天地之道，辅相天地之宜”^②等光辉命题，在充分肯定人的主体性的同时，也主张人的主体性只能在“天地设位”、“天地之道”、“天地之宜”的范围内进行发挥，即人要遵循自然规律办事。人可以改造自然，但决不能破坏自然。这样，人的中心地位便恰恰意味着，人须承担一种不可推卸的宇宙责任，把大自然当作一个生命整体来对待，并充分认识和运用自然规律，以其卓越的主体智慧积极参赞天地之化育，融入万物生生不息的滚滚洪流。在此同时，人类便会顺利实现社会的全面进步。这无疑也是可持续发展的最高理想。牛文元、毛志锋二先生指出：“可持续发展思想的核心，在于正确辨识人与自然和人与人之间的关系，要求人类以最高的智力水准与泛爱的责任感，去规范自己的行为，创造和谐的世界。人与自然的互为调适，协同进化；人与人的和谐共济，平等发展；利己利他的平衡；当代、后代的公正；自助互助的公信；自律互律的制约；凡此等等，构建了可持续发展的哲学框架，还原了中外先贤的理想范式。”^③

第四，裁成辅相观要求我们在尊重自然规律的基础上奋发有为，在任何时候都要充分发挥人的天赋主体性，积极进取，乐观向上，以自己勤奋智慧的双手铸就明天的辉煌。《周易》以“天地设位，圣人成能”、“裁成天地之道，辅相天地之宜”等闪光命题，充分肯定了居于宇宙中心地位的人拥有天赋的主体性，他能够刚健有为，在充分认识自然规律的基础上，积极参赞天地万物之化育，使之趋于更加和谐的运行状态。此之谓《周易》的裁成辅相观。

在当今人类面临日益严重的生存挑战之时，《周易》的裁成辅相观鼓励我们，要充分发挥自己天赋的主体智慧，我们没有理由消极待毙，无谓叹息，而要迅速奋起，齐心协力，以尽快超越当前的生存困境。

前面我们提到的《老子》、《庄子》、《圣经》、马克思、海德

① 《易传·系辞下》。

② 《易传·象·泰》。

③ 牛文元、毛志锋：《可持续发展理论的系统解析》，第13~14页，湖北科学技术出版社1998年版。

诸子百家与现代文化丛书

格尔、罗马俱乐部等的思想，以及 20 世纪 70 年代启动的人与生物圈计划，当今风起云涌的超越人类中心论的急切呼声，波澜壮阔的绿色浪潮，日益增强的环境意识，等等，都是人类发挥其裁成辅相的主体智慧而创造的成果。尤其是可持续发展的提出和迅速获得全球认可，是其中最引人注目的一项。它标志着人类社会发史上一次具有划时代意义的伟大转折，即由以物为中心，追求单纯经济增长的传统发展观转向以人中心，追求社会全面进步的可持续发展观。

第五，节以制度观警示我们，无论在什么时候，我们都要保持清醒的理智，保有恰当的节度，尤其要珍惜有限的资源，要懂得节约和知足。《易经·节》曰：“亨。苦节，不可贞。”意思是说，保有节度则会万事亨通，若以保有节度为苦，则诸事不利，不必占问。《易传·彖·节》进一步阐发说：“说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”即是说，以谈笑自若的大将风度蹈艰赴险，以随时使自己居于恰当位置的自觉意识保持节度，以居中守正的刚健气魄创造亨通；大自然正是因为保有节度才使四季得以形成并各有成就；人类也应效法大自然的这一美德，随时使自己保持节度并形成严格制度，这样就不会伤财害民，而共同臻于理想胜境。此之谓《周易》的节以制度观。

人类今日所处的严峻境遇，主要导源于：人类在近代产业革命以来现代科技风驰电掣、凯歌前进之时，为一时的表面顺利冲昏头脑，没能保持清醒的理智，没能保持应有的节度，没能保持自己于恰当的位置，没能居中守正以处时势。因此，可持续发展观与《周易》的节以制度观都主张，人类若要摆脱目前的困境，便要首先学会节制，要认清自己在宇宙中的位置，并要时刻“思不出其位”^①，要随时使自己保持节制并形成严格制度。

大自然的负荷是有限的，而人的欲望是无穷的，为了使人类拥有更高的生存质量，为了使人类能有更理想的生存环境，人类的每一个成员都须要时刻告诫自己：节制！节制！再节制!!! 正如颜孟坚所说：“人类需走‘多节制’的发展道路”，“要节制一

^① 《易传·象·艮》。

切不利于人类持续发展的行为，将未来人类社会建成以物质文明、精神文明和生态文明相统一的节制性新社会。”^①

第六，敬畏无妄观提示我们，在任何时候，尤其是在万事顺遂之时，要自觉保持谨慎戒惧的正确态度。《易经》曰：“终日戒”^②，“无妄，元亨，利贞。”^③《易传》曰：“敬慎不败”^④，“惧以终始”^⑤，“庸行之谨”^⑥，“敬以直内”^⑦，“恐惧修省”^⑧。这几句精辟的格言蕴涵着《周易》的一个重要思想——敬畏无妄观：我们在任何时候都要以谨慎戒惧的态度行事，尤其是在春风得意马蹄疾之时和在日常小事中更要如此，并要随时反省自己的行为和心里，使之常常保有敬畏无妄的忧患意识；只有这样，我们才能永远立于不败之地，永远亨通吉利。

人类目前所处困境，便是由于人类在取得改造自然的阶段性成就之时忘乎所以，骄傲自满并进而骄纵专横、肆意妄为造成的。人啊，痛定思痛，浪子回头，为了我们可持续发展的美好未来，我们须要尽快学会对大自然的敬畏无妄，心存感激，须要尽快使可持续发展由观念转化为行动。

第七，保合太和观启示我们，要把大自然当作一个高度和谐、完美神圣的有机整体，尤其是人要把自身看作是宇宙万物中的一员，切不可自恃其一点可怜的主体性就夜郎自大，为所欲为。《易传·彖·乾》有一段著名的论述：“乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”即是说，大自然生生不息的运行变化，是要使宇宙中的万物万事都能各尽其性，各得其所，共同构成一个完美和谐的生命整体，这样便更有利于万物充分发展；大自然之所以不断生成天地万物，只因为它要使天下万方都繁荣昌盛，幸福安宁。此之谓《周易》的保合太和观。

① 颜孟坚：《21世纪人类需走“多节制”的发展道路》，载《新华文摘》1996年第5期。

② 《易经·既济·六四》。

③ 《易经·无妄》。

④ 《易传·象·需·九三》。

⑤ 《易传·系辞下》。

⑥ 《易传·文言·乾》。

⑦ 《易传·文言·坤》。

⑧ 《易传·象·震》。

保合太和观和可持续发展观警示我们，须要把大自然当作是一个高度和谐、完美神圣的生命整体，尤其是人要把自己看成是宇宙万物中的一分子，切不可自恃其可怜的一点主体性而对他物颐指气使，为所欲为。否则，人必将自食其果。《尚书》早已告诫我们：“天作孽，犹可违；自作孽，不可逭。”^①

反观人类文明发展史，我们会发现，哪个时代、哪个地区的人能保合太和，自觉维护大自然的完美神圣，他们便会安居乐业，和平安宁；反之，他们一定躁狂不安，疲于奔命。尤其是人类今天所面临的尴尬窘境，实乃人类长久以来不能保合太和却肆意妄为所获得的报应，是人类在自作自受。正如叶文虎、陈国谦、涂又光诸先生所说：“人与环境相融和谐的意识，及其相应的新的环境价值观念和伦理道德，才是可持续发展观的灵魂。……人是有理性、重感情的动物，决不会听任人的主观意志和环境的自然规律各行其是。人类本着和谐意识，自同于人与环境组成的世界系统，才能取得可持续发展。”^② 让保合太和观和可持续发展的灵光普照全人类！让我们共同重建“万国咸宁”的新世界！

仅从以上《周易》的几点思想与可持续发展的深刻关联，我们便可以看出《周易》作为中国文化巨著的深厚底蕴，也可以从一个侧面了解《周易》作为中国古代典籍在现代引起广泛关注的内在原因，了解传统文化潜含的丰富营养和无穷力量，并不由得惊叹人类先哲的超凡先知。而这对于当今人类成功回应日益严峻的生存挑战，无疑具有不可替代的重大意义。

我们深信，曾经以自己智慧的双手创造出《周易》、《米洛的维纳斯》、万里长城、阿波罗计划的人类，一定能迅速超越当前的生存困境，尽快实现可持续发展。从前面我们提到的马克思、海德格尔、汤因比、罗马俱乐部等的思想，以及20世纪70年代启动的人与生物圈计划，当今超越人类中心论的急切呼声，波澜壮阔的绿色浪潮，波及全球的可持续发展，等等，我们分明已经听到了人类复兴的壮丽交响，看到了人类理想的灿烂曙光！

① 《尚书·太甲中》。

② 叶文虎、陈国谦、涂又光：《和谐——可持续发展观的灵魂》；北京大学中国持续发展研究中心等编：《可持续发展：理论与实践》，中央编译出版社1997年版。

第三章 “一阴一阳之谓道”的辩证思维

思维方式是人类认识世界并进而指导自己改造世界（包括客观世界和主观世界）的思想方法，是主体用以认知客体、把握存在的相对稳固的“先验框架”。

思维方式是一切文化系统之最深层的历史积淀和最本质的关键内核，它决定着一切文化系统的基本性格、精神气质、本质特征和发展趋势。正是由于思维方式的不同，才造就了人类发展史上绚丽多彩的各色文化。

思维方式的产生有着一定的自然历史条件和社会文化背景。当一定的思维方式经过初始的历史选择和文化认同（其中有极为复杂的原因，并有相当大的偶然性）而形成以后，它就会成为一种相对稳定的思想方法和认知程式，从而产生思维定势，或曰思维惯性，并由此而决定着人们的全部社会实践和文化行为。那种由历史流传下来的思维方式便是传统思维方式。

中国传统文化是世界文化系统中的一支独具魅力的奇葩，决定其本质特征、精神气象的中国传统思维方式当然也具有自己的特质异彩，这便是：它不同于通常所谓的认识论意义上的主客二分式思维方式，而是一种生存论意义上的天人合一式思维方式；它主张天人合一，这个天人合一自然不是浑沌未开、伊甸园态的原始天人合一，而是主客体充分发展后的天人合一；它同时主

张，人是价值中心，人的一切行为，包括对大自然的认识和探索，最终都是为了满足人的生存和发展需要，达到人的自我实现；因此，在它看来，人的认知便应是一种广义的认识，不仅包括认识论的对象性认知，也包括生存论的一切认知。

具体来讲，中国传统思维方式的基本特征可以说是：在世界观上，它是“天人合一”的整体思维，“唯变所适”^①的变易思维，及由此构成的“一阴一阳”的辩证思维；在认识论上，它是“玄览静观”的直觉思维，“立象以尽意”^②的形象思维，“触类旁通”的类比思维；在社会历史观上，它是“五德终始”的循环思维；在人生观上，它是“为仁由己”^③的主体思维，“太上立德”的道德至上思维，“乐以忘忧”^④的乐观思维，“自强不息”^⑤的进取思维，“厚德载物”^⑥的宽容思维，“利用厚生”^⑦的重生思维，“经世致用”的实用思维，“吾与点也”^⑧的审美思维，“与天为一”^⑨的超越思维。其中，辩证思维乃是中国传统思维方式的最基本的特征，其他思维方式都可看作是辩证思维的具体表现。

作为在中国传统文化中享有“群经之首，大道之源”之崇高地位的《周易》，当然应该充分体现上述中国传统思维方式的基本特征。然而，由于《周易》是一部由象数符号和语言符号共同构成的特殊文化典籍，因此，它便是以一种独特的形式来体现中国的传统思维方式，如形象思维在《周易》中便具体表现为象数思维。又考虑到上述的循环思维的现实意义甚微，人生观上除主体思维之外的一系列思维方式将在后面几章以不同形式予以表述，本章则着重论述《周易》的象数思维、整体思维、变易思维、直觉思维、类比思维、主体思维，而这些又都是《周易》辩

① 《易传·系辞下》。

② 《易传·系辞上》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·述而》。

⑤ 《易传·象·乾》。

⑥ 《易传·象·坤》。

⑦ 《尚书·大禹谟》。

⑧ 《论语·先进》。

⑨ 《庄子·达生》。

证思维的具体表现。象数思维是就其辩证思维的表现方式而言，整体思维和变易思维是就其辩证思维的核心内容而言，直觉思维是就其辩证思维的意识形式而言，类比思维是就其辩证思维的推理方法而言，主体思维是就其辩证思维的基本宗旨而言。

一 象数思维与符号系统

1. 象数思维的特点及其工具

象数思维是由《周易》开创的一种特殊的思维方式，是中国形象思维的独特表现形式。

象数思维的特点是：以“卦象”为思维的出发点和先验模式，以取象、运数为基本思维方式，以具有转换性能的“象数”、“义理”两种信息系统为思维的主要形式，以外延界限模糊的“类”概念对指谓对象及其发展趋势作动态的、整体的直觉把握和综合的、多值的价值判断。从本质上说，象数思维是一种模型思维。

《周易》是由象数和语言共同构成一套完整的符号系统，它是对宇宙万物的运动变化过程和规律的揭示和模拟所得的一套人工符号系统，正如《易传·系辞上》所说：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”它的语言符号系统即《易经》六十四卦的卦爻辞及《易传》对《易经》的精辟阐发，是对其象数符号系统的丰富意蕴的提示性阐释。它的象数符号系统主要是指《易经》由阴阳两爻组成的八卦相重而成的六十四卦、三百八十四爻及其中蕴涵的卦象、爻象、卦数、爻数、爻位，甚至还可以包括由后代学者创制的河图、洛书、先天图、后天图、太极图、卦变图等一系列易学图像。《周易》的这两套符号系统是中国发达象数思维的产物，也是其象数思维得以进行的工具。

《周易》的象数思维有两个基本而重要的工具，即象、数。

2. 象数思维的基本工具：象

“象”在《周易》中居于极为重要的地位，“观象”、“取象”是《周易》象数思维的主要形式和方法，以至于《周易·系辞下》说：“易者，象也。象也者，像也。”《周易》的“象”是对宇宙万物及其运动变化过程、规律的模拟、象征。《易传》认为，《周易》之“象”揭示了宇宙人生的所有运动过程和规律，我们可以通过“取象比类”、“观象制器”、“观象玩辞”而领悟宇宙人生之道，进行发明创造，亲证存在奥秘。

《周易》之“象”主要有阴阳之象、卦象、爻象、易学图像，其中，阴阳之象是根本，卦爻之象是主干，易学图像是枝叶。

阴阳之象即阴与阳所象征的事物及性质。比如，阴为大地、月亮、黑夜、秋冬、阴雨、暗淡、女人、雌性、妻子、儿子、臣民、宾客、顺从、柔弱、宁静、退让、卑贱、小、下、后、鬼、魄、虚、恶、衰败……阳为苍天、太阳、白昼、春夏、晴朗、明亮、男人、雄性、丈夫、父亲、君主、主人、支配、刚强、劲动、进取、尊贵、大、上、先、神、魂、实、善、兴盛……

阴阳之象还可进一步具体分为太阴、少阴、少阳、太阳四类（太阴、太阳或称老阴、老阳），即“四象”。具体来说，以一年四季为例，少阳为春，太阳为夏，少阴为秋，太阴为冬；从《周易》筮数来讲，少阳为七，太阳为九，少阴为八，太阴为六。

卦象有两套系统：八经卦卦象和六十四别卦卦象。

八经卦卦象主要是由《易传·说卦》论述的。《周易》把宇宙万物按其性质划分为八大类：乾的性质为刚健，宇宙万物中凡以刚健为其主要特征的事物及性质，如苍天、君主、父亲、头、金、玉、冰、良马、老马、大赤、寒等，都属乾；同样，坤的性质为柔顺，包括大地、臣民、母亲、儿子、腹、布、釜、母牛、大车、柄、平均、吝啬等；震的性质为劲动，包括雷霆、龙、大路、长子、足、急躁、青竹、芦苇、善鸣行健的马等；巽的性质是深入，包括树木、风、长女、鸡、大腿、白、长、高、不果敢、气味等；坎的性质是坑陷，包括水、月亮、沟、中男、盗、耳朵、猪、隐伏、矫揉、忧虑、心病、耳病等；离的性质是附

着，包括火、太阳、电、中女、眼睛、雉、盔甲、戈、干燥、鳖、蟹、螺、蚌、龟、空心木等；艮的性质是静止，包括山、小路、小石、手、门楼、看门人、狗、鼠等；兑的性质是愉悦，包括泽、少女、口、巫、口舌、冲毁、溃决、妾、羊、盐碱地等。

六十四别卦卦象主要是由《易经》中的卦象、卦名、卦辞及《易传》（尤其是《彖传》、《象传》、《杂卦传》）中的相关阐发揭示出来的。六十四别卦由上下两个经卦构成，下卦又称内卦，上卦又称外卦。下卦及上卦可以象征事物发展的“小成”、“大成”阶段，所居地位的低、高，所处地域的内、外和近、远等。六十四别卦的二、三、四爻还可合成下互卦，三、四、五爻可合成上互卦，这两卦又可构成一个互卦，可象征事物发展的中间过程。

六十四别卦各有具体象征。比如，《乾》卦由六个阳爻构成，为纯阳至健、大吉亨通之象，在自然中为上升中天之日，高翔云霄之龙，为刚健劲动之象；在人事中则为万事顺遂、平步青云之祥，自强不息、奋发图强之象。《坤》卦由六个阴爻构成，为纯阴至顺、宽厚博大之象，在自然中为无所不载之大地，一望无垠之原野，为柔顺处静之象；在人事中则为宽厚忍让之气度，柔顺无为之风范，虚怀若谷之雅量。《师》卦由坎下坤上两个经卦构成，坎为水，坤为地，地下有水，且只有九二爻为阳爻，其余皆为阴爻，阳为君，阴为民，九二爻又居下卦之中位，是阳爻居阴位（阴位即偶数爻位），象征君王蓄养、统领大众，有兴师动众之象，故名为“师”。《比》卦由坤下坎上两个经卦构成，水在地上流，水地相互贴近，且只有九五爻为阳爻，其余皆为阴爻，九五又居上卦之中位，是阳爻居阳位（阳位即奇数爻位），为一卦至尊之位，象征君王统治得法，君民各得其所，相亲相辅，君可高枕无忧，民可安居乐业。《泰》卦为乾下坤上，乾为天，为君，坤为地，为民，本来天和君在上，地和民在下，可现在在上者谦卑处下，在下者乐意亲上，象征天地阴阳交流通泰，君民相敬相亲，上下和谐融洽。《否》卦为坤下乾上，此为在上者高高在上，在下者我自为下，象征天地阴阳互相封闭隔绝，君民僵冷对立，上下淡漠对峙，如此下去，不“否”才怪。《颐》卦为震下艮上，上下两个阳爻护着中间四个阴爻，有口齿之象，因“病从口入，

祸从口出”，故内含“慎言语，节饮食”^①的养生、修身之道。《咸》卦为艮下兑上，艮为山，有笃实之象，又为少男；兑为泽，为和悦，又为少女；象征少男以笃实赤诚之心，甘居女下之真，主动与少女交流，少女备受感染，愉悦心动而与少男应和，二者相互感应亲和，情谊日深。《晋》卦为坤下离上，坤为地，离为日，象征太阳正在冉冉升起于地平线上，天下一片欣欣向荣的气象，事业也会蒸蒸日上。《鼎》卦为巽下离上，巽为木，离为火，而且《鼎》卦卦象也一个鼎，初六爻可看作鼎足，九二、九三、九四可看作鼎身，六五爻可看作鼎口，上九爻可看作鼎盖，故此卦有烹饪之象。《既济》卦为离下坎上，六爻各得其位，阴爻居阴位，阳爻居阳位，象征万事大吉，但若不居安思危，则恐有后患。《未济》卦为坎下离上，六爻都不得位，阴爻居阳位，阳爻居阴位，象征创业阶段百废待兴……六十四卦中其他各卦的卦象就不一一列举了。

爻象主要由《易经》中的三百八十四爻（若再加上《乾》、《坤》两卦特殊的用九、用六两爻，则为三百八十六爻）的爻题、爻位、爻辞及《易传》（尤其是《象传》、《文言传》、《系辞传》）中的相关阐发揭示的。一般来说，初爻为萌芽初长之象，宜柔弱顺从，谦卑处下；二爻为崭露头角之象，宜适时进取，积极有为；三爻为功业小成之象，宜谨慎从事，以防转凶；四爻为功业持续前进之象，宜敬畏戒惧，进退有度；五爻为如日中天之象，宜戒骄戒躁，大展宏图；上爻为物极必反之象，宜审时度势，革故鼎新。

另外，六爻尚有“中”、“正”、“乘”、“承”、“比”、“应”、“通”、“主”、“三才”之关系。

“中”即二爻、五爻分别居于下卦和上卦之中爻位，每个别卦中的这两爻谓之“得中”，象征守持中道，行为适中。

“正”即阳爻居阳位（初、三、五为奇数位，奇数为阳，故为阳位），阴爻居阴位（二、四、上为偶数位，偶数为阴，故为阴位），称之为“得正”，也称“当位”、“得位”。反之，阳爻居

^① 《易传·象·颐》。

阴位，阴爻居阳位，称之为“失正”，也称“不当位”、“失位”。“得正”象征能够遵循“正道”，符合规律。但是否“得正”并不是判定吉凶的绝对标准，因为事物的发展是由许多复杂因素决定的。

“中”与“正”相比较，“中”德又优于“正”德。《易经》中“得正”者未必皆吉，而“得中”者则多为吉利。宋代程颐在《伊川易传》中说：“大率中重于正，中则正矣，正不必中也。”^①可见，《易经》崇尚中道。当然，若阴爻居二爻，阳爻居五爻，则是既“中”且“正”，称为“中正”，象征行为适中而又符合“正道”，为大吉之象。

“乘”即上爻恃上而乘凌下爻。《易经》以阴爻乘阳爻为“乘刚”，象征弱者欺凌强者，小人乘凌君子，多为不吉；但《易经》不以阳爻居阴爻之上为“乘”，而认为是理所当然的。由此可以看出，《易经》有“阳尊阴卑”、“阳主阴从”的思想。

“承”即下爻处下而紧承上爻。《易经》侧重说明阴爻上承阳爻的结果，象征卑贱、柔顺者顺承尊贵、刚强者，以获得提携援助；大致以阴阳“得正”的相承为吉，“失正”的相承为凶。

“比”即两爻互相比邻，如初爻与二爻“比”，二爻与三爻“比”等。两爻互“比”，便会表现出“乘”、“承”关系。两爻互“比”，象征事物之间有直接的相互作用，在其他因素的配合下显示出吉凶之象。

“应”即上下两卦的三爻中两两互相感应和，即初爻与四爻交应，二爻与五爻交应，三爻与六爻交应。若交应之爻为一阴一阳，则可交感，谓之“有应”；若交应之爻均为阴爻或阳爻，则不能交感，谓之“无应”。两爻之“应”，象征事物中的矛盾双方是否存在和谐默契的关系。

“通”即阳爻上遇阴爻则通，遇阳爻则不通。“通”象征通行无阻，吉祥如意。

“主”即每卦六爻中的主要之爻，称为“卦主”。“卦主”有

①（宋）程颐：《伊川易传·损》。

两种类型：一为“成卦之主”，不论爻位上下，其德善恶，只要卦义因之而起，则为“卦主”，如《夬》卦一阴居上爻被决，卦义由此而来，故上六爻为“成卦之主”；一为“主卦之主”，此爻必得正得时，其德盛美，故多取五爻为“主卦之主”，如《乾》卦九五爻即为“卦主”。“卦主”因各卦情状不同而有“一主”、“两主”等许多具体区别。因“卦主”为全卦义理之宗主，登堂入室之门径，故不可不明。

“三才”即每卦六爻中的初爻、二爻为“地”位，三爻、四爻为“人”位，五爻、上爻为“天”位，合“天”、“地”、“人”而言，谓之“三才”。这里以别卦卦象象征“天”、“地”、“人”三大自然事物，其中“人”居“天”、“地”中间。这虽是对“人”客观上即为顶“天”立“地”的一种存在的模拟，但其中也隐含有“人”在宇宙万物中居于中心地位的人文思想。

《易经》中的三百八十四爻的爻象各不相同，这是由于它们所处的环境存在差别的缘故。运用上述有关爻象的一般原则，我们举例分析几个爻象。

《乾》卦初九爻为阳爻，阳性事物本应刚健劲动，但因该爻为初爻，处一卦最下位，就如同小草、树芽始萌，人才初来乍到或暂处不能施展雄才大略之时，虽前途无量，但仍然应该暂时柔顺无为，静候时机，而不可急躁盲动，以免凶咎，因此其爻辞曰：“潜龙，勿用。”

《乾》卦九三爻辞曰：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”该阳爻处下卦之上爻，居九二中爻之上，阳爻又有刚健有为之象，故它象征在已取得阶段性胜利（“小成”）之后，仍然勤勉工作，毫不懈怠，谨慎戒惧，而没有为暂时的成绩冲昏头脑。因此，即使遇到一些困难或危险，也能顺利通过，不会有什么妨碍。

《乾》卦九五爻为阳爻，并居一卦至尊之位，好像是光芒万丈之太阳、高翔九天之巨龙，象征事业蒸蒸日上、万事畅达遂顺，乃大吉大利之象，故其爻辞曰：“飞龙在天，利见大人。”该爻为“主卦之主”。

《乾》卦上九爻为阳爻，高居一卦最上之位，象征因“知进

而不知退、知存而不知亡、知得而不知丧”^① 而最终使自己陷入穷途末路之危境；或在取得极大成就之后骄纵妄为，目中无人，而使自己沦落到众叛亲离、孤家寡人的处境，故其爻辞曰：“亢龙，有悔。”

《剥》卦上九阳爻居一卦最上之阴位，其余五爻皆为阴爻，象征此阳爻处于夕阳西下之绝境，即将被阴爻剥尽，故此阳爻为“成卦之主”；或者象征此阳爻有刚正柔美之德行，受其他五阴爻之拥戴，尤其六五爻处一卦至尊而上承上九，显示上九有极为得力的助手，故可以退居二线、无为而治了。其爻辞曰：“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”《说文》云：“芦，莽根也”，“莽，草可食也。”其爻辞意为，有大果实而不吃，有才德之人不吃而可以获得大家的拥护，可以得到大车乘坐；普通人不吃而有莽根可以充饥；他们不吃硕果，都是为了保持自己刚正柔美的节操。

《复》卦初九爻为阳爻而居一卦最下位，为“成卦之主”，且将上行而遇五个阴爻，象征其人其事虽然尚处于萌芽发端之时，但是其前途极为亨通，无可限量，故其爻辞断为“元吉”。

《家人》卦离下巽上，其六二、九五两爻得中得正，阴阳相应，象征妻子居家守持正道，丈夫在外刚健中正，两人心心相印，志同道合。此乃家庭和美之常道，故其卦名曰“家人”，这两爻都是“成卦之主”。

《解》卦六三爻为阴爻，乘凌九二，加之失正、无应，象征柔弱小人欲恃势压制君子，大失正道，他人不助，其后果必凶，故其爻辞曰：“负且乘，致寇至，贞吝。”意思是说，背者东西招摇过市，致使强盗来抢，有灾难。

易学图像即易学家为了直观地揭示《周易》义理而创绘的一系列图像。以图像解释《易》理，从宋代陈抟、刘牧、周敦颐、邵雍开始流行，到元明时期达到鼎盛。尤其是朱熹在其所著《周易本义》正文之前公布了九幅易学图像，使易图与《周易》俨然成为一个不可分割的整体。以后《周易本义》又被定为官方易学范本广泛推行，遂使易图之学日益繁复。我们在第一章第三节已

^① 《易传·文言·乾》。

经看到了四种太极图及蔡氏河图、洛书，现在再来看几个重要的易学图像。

先天图：包括先天（伏羲）八卦次序图（见图7）、先天（伏羲）八卦方位图（见图8）、先天（伏羲）六十四卦次序图（见图9）、先天（伏羲）六十四卦方位图（见图10）、先天太极图。其中，次序图（以黑体代表阴爻，白框代表阳爻）与八卦、六十四卦的二进制数（以阳爻为0，阴爻为1）相一致，这是由德国著名哲学家、数学家莱布尼茨首先发现的；在先天八卦方位图中，乾为南，坤为北，离为东，坎为西，震为东北，兑为东南，巽为西南，艮为西北，八卦在上面的排列与次序图分两组而暗合，自乾至震即为从一到四，自巽至坤即为从五到八之次序；先天六十四卦方位图则是由先天八卦方位图扩充而来，其各卦方位与先天八卦方位一致，也是乾南、坤北、离东、坎西，其余六十卦之方位由此而可推知；六十四卦在方位图上的排列与次序图同样分两组而暗合，自《乾》至《复》即为从一到三十二，自《姤》至《坤》即为从三十三到六十四；先天太极图则是由先天六十四卦方位图按照精确的数理对应关系得出的，请参阅第一章第三节的有关内容。



图7 先天八卦次序图

先天图（尤其是方位图）在《周易》中的主要依据是《易传·说卦》中的一段话，即：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。

天、地、山、泽、雷、风、水、火，即指乾、坤、艮、兑、震、巽、坎、离八卦。八卦所象征的宇宙万物互相交感，融合为一个有机整体，故八卦在先天图（尤其是方位图）中也互相交

错，构成一幅完美和谐的整体图像。



图8 先天八卦方位图

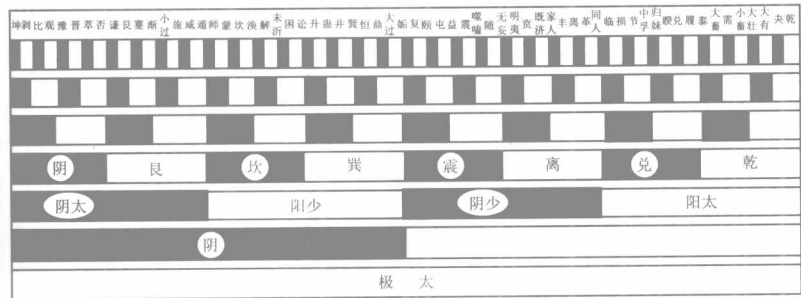


图9 先天六十四卦次序图

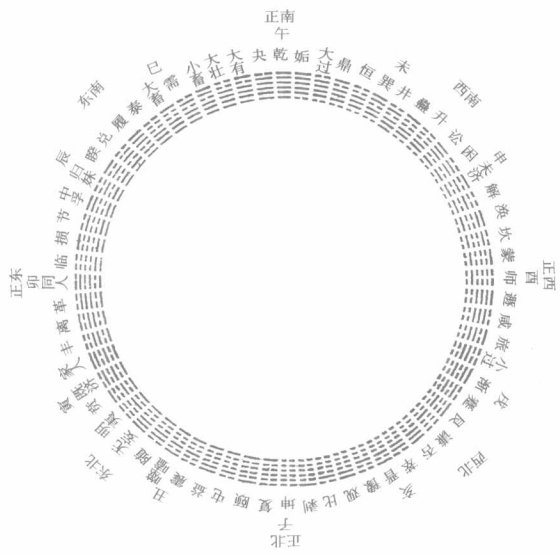


图10 先天六十四卦方位图

后天图：包括后天（文王）八卦次序图（见图11）、后天（文王）八卦方位图（见图12）。前者明确显示出乾坤两卦的特殊地位及八卦的长幼次序，后者表明了宇宙万物生长变化的规律。



图11 后天八卦次序图

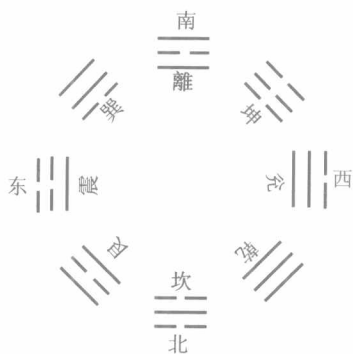


图12 后天八卦方位图

后天图在《周易》中的主要依据是《易传·说卦传》中的两段话，后天八卦次序图的依据是：

乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

乾坤象征天地（阴阳的最典型象征），万物由天地（即阴阳二气）交感而生，故乾坤为父母。震卦由下面一个阳爻与上面两

个阴爻构成，“物以稀为贵”，“一山不容二虎”，因此以阳爻为主，阳为男，震卦第一爻便是阳爻，如同第一个孩子便是男孩，故为长男。其余五卦也是同样道理。

后天八卦方位图的依据是《易传·说卦传》中的这样一段话：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物“出乎震”，震，东方也。“齐乎巽”，巽，东南也。齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰“致役乎坤”。兑，正秋也，万物之所说也，故曰“说言乎兑”。“战乎乾”，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰“劳乎坎”。艮，东北之卦也，万物之所成终，而所成始也，故曰“成言乎艮”。

可见，后天八卦方位图是对日月周天运行及万物春生、夏长、秋收、冬藏等自然现象的内在规律的模拟体系。

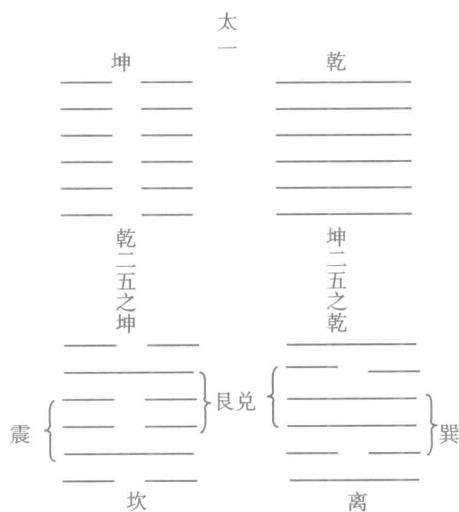


图 13 乾坤生六子图

卦变图：包括乾坤生六子图（见图 13）、六十四卦卦变图（见图 14）。前者显示出太一生成乾、坤，及乾、坤两卦生成震、

坎、艮、巽、离、兑六卦的过程。其中，“乾二五之坤”是说乾卦的二爻、五爻两个阳爻变为阴爻，“坤二五之乾”是说坤卦的二爻、五爻两个阴爻变为阳爻。六十四卦卦变图则表明了六十四卦（图中共七十个卦，其中有八个卦重复，去掉重复之卦，共六十二卦，加上《乾》、《坤》两个特殊卦，即为六十四卦）的转化过程，由《复》卦变出《师》、《谦》、《豫》、《比》、《剥》五卦，由《姤》卦变出《同人》、《履》、《小畜》、《大有》、《夬》五卦，由《临》卦变出《升》、《解》等八个卦……其中，第二行的十个卦中的第十个卦为《同人》，它卦象下面的“初之二”是指将《姤》卦的初六爻移至二爻位置，即将《姤》卦的初六爻与九二爻位置对调，初六变为初九，九二变为六二，便可得《同人》卦。其余仿此。



图 14 六十四卦卦变图

卦变图在《周易》中的依据不太明显，它主要是按照汉代以来易学家（如虞翻）提出的卦变说绘成的，意在揭示六十四卦之间的内在联系，从而令人容易将《易经》六十四卦、三百八十四爻视作一个有着内在关联的整体符号系统。

3. 象数思维的基本工具：数

与“象”一样，“数”在《周易》中也享有极为重要的地位，“极数”、“运数”是《周易》象数思维的重要表现形式和方法。如果说，“象”是《周易》试图对宇宙万物运动变化的过程和规律加以定性掌握的产物，那么“数”便是《周易》试图对该过程和规律加以定量掌握的产物。

《周易》之“数”主要有天地之数、大衍之数、阴阳奇偶之数、自然之数、卦数、爻数、河图之数、洛书之数（或叫九宫之数）。

天地之数即《易传》所说的能够“成变化而行鬼神”的“五十有五”之数，也就是《易传·系辞上传》所说：“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得，而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”

大衍之数即《易传·系辞上传》所谓“大衍之数五十，其用四十有九。”《易纬·乾凿度》、宋人陆秉、清人纳兰成德、今人金景芳先生等认为“五十”应为“五十有五”，以与天地之数五十有五相应。《旧唐书·礼仪志二》载唐高宗诏书所引《周易》正作“大衍之数五十有五”，通行本脱掉“有五”二字。可备一说。

阴阳奇偶之数指上述天地之数中五个天数（天数为奇数，奇又为阳）和五个地数（地数为偶数，偶又为阴），以及由大衍之数经过“四营”、“十有八变”而得出的太阳之数九，少阳之数七，太阴之数六，少阴之数八。

自然之数指《周易》以“三才”象征天、地、人三大自然存在，以“四象”象征春、夏、秋、冬四季，以《乾》、《坤》策

数之和三百六十象征一年的天数，以六十四卦三百八十四爻的总策数一万一千五百二十象征宇宙万物之数，等等。

卦数主要有《易传·说卦传》及后天八卦次序图中的乾一、坤二、震三、巽四、坎五、离六、艮七、兑八之长幼次序数，先天八卦次序图中的乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八的数理次序数；后天八卦方位图中的坎一、离九、震三、兑七、乾六、坤二、艮八、巽四（中五）的九宫之数（见洛书之数）；《易经》及《易传·序卦传》中的《乾》一、《坤》二、《屯》三、《蒙》四……《既济》六十三、《未济》六十四的次序数；先天六十四卦次序图中的《乾》一、《夬》二、《大有》三、《大壮》四……《剥》六十三、《坤》六十四的数理次序数；西汉京房《易传》中的《乾》一、《姤》二、《遁》三、《否》四……的八宫卦次序数；西汉焦贛《易林》中的《乾》之《乾》一、《乾》之《坤》二、《乾》之《屯》三、《乾》之《蒙》四……六十四卦之六十四卦的四千零九十六卦次序数，等等。

爻数即标示爻位之数，指标示六爻位置的初、二、三、四、五、上这六个数（“初”实际上是一，“上”实际上是六），若是阳爻，则爻题分别为初九、九二、九三、九四、九五、上九；若是阴爻，则爻题分别为初六、六二、六三、六四、六五、上六。

河图之数指在蔡氏河图中各个方位上的数字，即一、六为北，二、七为南，三、八为东，四、九为西，五、十为中。

洛书之数（也叫九宫之数）指在蔡氏洛书中各个方位上的数字，即戴九履一、左三右七、二四为肩、六八为足、五居中央。如绘成表格，则横、纵、对角线上的三个数字之和均为十五，因而洛书是世界上最古老的中国古代魔方，如下面的九宫图所示：

巽 四	离 九	坤 二
震 三	中 五	兑 七
艮 八	坎 一	乾 六

上述《周易》之“象”与“数”即构成《周易》象数符号系统的基本内容，也就是《周易》象数思维的基本工具。

4. 《周易》象数思维探秘

至此，我们对《周易》象数思维的特点及两个基本工具“象”、“数”已有所了解。那么，《周易》象数思维是如何认识、把握客观世界的呢？

由于《周易》象数思维与占筮不可分，因此就让我们从占筮的一些基本过程和具体实例中揭示《周易》象数思维的奥秘吧。占筮的基本过程分为求卦与断卦两大步骤。求卦即在遇到有疑之事以后以一定的方式推出一个卦来，断卦即以该卦为依据断定该事结果之吉凶。

求卦方法在《周易》中只有一种有详细记录，即《易传·系辞上传》“大衍之数五十”一章中所提供的筮法，在第一章第一节中我们已对此有详细介绍。这里须补充说明的是，以大衍之数求卦法得到的卦象，是由七、九、八、六之数决定的；其中，七、八为少阳、少阴，为不变之爻，九、六为太阳、太阴，为变爻，因为物极必反；变爻即要由阳爻变为阴爻，阴爻变为阳爻。筮得之卦称为本卦或正卦，本卦变出之卦称为之卦或变卦。后人又发明出抽签法、火珠林法（即掷铜钱法）、梅花易数法等诸多求卦方法，限于篇幅，恕不详细介绍。

断卦方法在《周易》中没有明确论述，但以《周易》为主要断卦依据则是毋庸置疑的。后代学者根据《左传》、《国语》等古代典籍提供的占筮材料，总结出变卦说、取象说、取义说等断卦方法。

变卦说主张根据卦象的不同变化而选择相应的《易经》卦爻辞来判定事物吉凶。南宋思想家朱熹在其名著《易学启蒙》中，依据《左传》、《国语》等古籍中的占筮文献，吸收前人的研究成果，拟定了七条断卦体例：（1）六爻皆不变者，则以本卦卦辞为判断吉凶之依据；（2）一个爻变者，则以本卦变爻之爻辞为断卦之依据；（3）两个爻变者，则以本卦两个变爻之爻辞为依据来断卦，而以两个变爻中的上爻之爻辞为主；（4）三个爻变者，则以

诸子百家与
现代文化丛书

本卦及之卦之卦辞为依据来断卦，而以本卦卦辞为主；（5）四个爻变者，则以之卦中的两个不变之爻的爻辞为依据来断卦，而多以二者之下爻爻辞为主；（6）五个爻变者，则以之卦中与不变爻相应的爻辞为依据来断卦；（7）六个爻皆变者，《乾》《坤》两卦以《乾》之用九、《坤》之用六之爻辞为依据来断卦，其他卦则以其之卦卦辞为依据来断卦。其中，第（3）、（5）两条是由朱熹增补的。上述《易学启蒙》所说的占筮体例，只是大致的总结，春秋时期的占法未必皆以此体例为准。变卦说提出一个重要的思想观念，即：所占之事的吉凶，取决于变化之爻。这对后世易学影响很大。《易传·系辞传》所说的“爻者，言乎变者也”、“刚柔相推而生变化”、“易穷则变，变则通，通则久”，《周易》后来被认为是讲变易的经典，都与变卦说有深切关联。

取象说主张以八经卦象征宇宙万象，再用八经卦所象征的物象说明六十四别卦的卦象，以此诠释《易经》的卦爻辞，并用来推测事物之吉凶。仅从《左传》、《国语》的占筮材料来看，春秋时期在占筮中所取的物象，乾有天、玉、君、父；坤有土、马、帛、母；震有雷、车、足、兄、男；巽有风、女；坎有水、川、夫；离有火、日、鸟、牛、公、侯；艮有山、男、庭；兑有泽、旗；等等。可见，后来所说的八卦象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象，至晚在春秋时期即已得到了普遍认可。取象说的核心思想是，卦爻辞与卦爻象之间存在着内在的深刻关联，而八卦所象征的物象则是其联系的桥梁。这种观点对后代中国易学和哲学的发展产生了重大影响。认为《周易》的符号系统来源于对自然现象的模拟，以八卦所象征的八种自然现象的相互作用说明万物的生成变化过程，都是受取象说影响的易学观点。

取义说主张以卦名的意义和卦的内在德性说明六十四别卦的卦象，以此诠释《易经》的卦爻辞，从而推断所占之事的吉凶。其核心思想是，卦爻辞同卦名、卦德存在着深切的内在关系。这种观念同样对后代中国易学和哲学的发展产生了极大影响。作为易学两大流派之一的义理学派，便是主要以取义说为源头而发展起来的，象数学派则是主要以变卦说和取象说为依据而成长起来的。

取象说和取义说对卦象的解释，并不局限于六十四别卦中上

下两卦的卦象，而且还取互体卦（即二至四爻、三至五爻所组成之卦）上下两卦的卦象。这种体例，后被称为互体说。它可以用来对付所占之事的一些复杂情况。

变卦说、取象说、取义说等解易学说，是见于《左传》、《国语》的占断体例。《周易》筮法最初是否即有此三说，此三说何时形成，目前尚无史料可考。但它们在春秋时期即已臻成熟，并被广泛应用，则是可以肯定的。

现在就让我们来看几个占筮实例，以更深入地体会《周易》象数思维的神妙奥秘之处。

《左传》僖公二十五年记载：

秦伯师于河上，将纳王。狐偃言于晋侯曰：“求诸侯，莫如勤王。诸侯信之，且大义也。继文之业，而信宣于诸侯，今为可矣。”使卜偃卜之，曰：“吉，遇黄帝战于阪泉之兆。”公曰：“吾不堪也。”对曰：“周礼未改，今之王，古之帝也。”公曰：“筮之。”筮之，遇《大有》（䷍）之《睽》（䷥），曰：“吉，遇‘公用亨于天子’之卦。战克而王飧，吉孰大焉？且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？《大有》去《睽》而复，亦其所也。”晋侯辞秦师而下。

鲁僖公二十四年（周襄王十六年，公元前636年），周臣颓叔桃子拥戴襄王之弟王子带，勾引狄兵伐周，大败周师，周襄王逃往郑国，住在汜地。晋臣狐偃劝晋文公出兵，把襄王送回周王朝，文公请卜偃预测此事吉凶。卜偃先用龟卜，遇大吉之兆。文公不信，又请以《易经》占筮，“遇《大有》之《睽》”，即：本卦为《大有》，《大有》卦九三爻为变爻，由阳变阴，变为六三爻，于是得到之卦《睽》。那么如何依此来判定该事吉凶呢？

卜偃首先依据《大有》卦变爻即九三爻的爻辞“公用亨于天子”一句，并读“亨”为“飧”，认为这是文公战胜狄兵，周王请公赴宴，还有比这更吉利的事情吗？这是在以变卦说断卦。

接着，卜偃又分析卦象：《大有》是下乾上离，《睽》是下兑上离，乾为天，离为日，兑为泽，《大有》之上卦离不变，下卦乾变为兑，整体卦象即为天变为泽而迎着太阳，故曰“天为泽以当日”；乾为天，为君，为天子，离为中女，为臣，为公侯，兑

为泽，处于卑下之地，说明天子屈尊谦下来接待公侯，此即“天子降心以逆公”，也是大吉之象；他认为《大有》之《睽》有这样的卦象，《大有》九三爻辞才写作“公用亨于天子”。这是在以取象说断卦。

最后，卜偃又对《大有》、《睽》两卦的卦名作了分析：天子有天下，是“大有”；天子离开了王朝，是“睽”；本卦转为之卦，终归要回到本卦，《大有》变为《睽》，终要回到《大有》；天子离开王朝，终要回到王朝，故曰“《大有》去《睽》而复，亦其所也”，又是吉利之占。此乃是在以取义说断卦。

卜偃以三种方法相结合为晋文公断卦，结果均吉。后晋文公从之，果然如其所测。

《国语·晋语四》记载：

公子亲筮之，曰：“尚有晋国？”得贞《屯》、悔《豫》，皆八也。筮史占之，皆曰：“不吉，闭而不通，爻无为也。”司空季子曰：“吉，是在《周易》，皆‘利建侯’。不有晋国，以辅王室，安能建侯？我命筮曰：‘尚有晋国？’筮告我曰：‘利建侯’，得国之务也，吉孰大焉！震，车也。坎，水也。坤，土也。《屯》，厚也。《豫》，乐也。车班外内，顺以训之，泉原以资之，土厚而乐其实，不有晋国，何以当之？震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震，武也。众而顺，文也。文武具，厚之至也，故曰《屯》，其繇曰：‘元亨，利贞，勿用有攸往，利建侯。’主震雷，长也，故曰‘元’。众而顺，嘉也，故曰‘亨’。内有震雷，故曰‘利贞’。车上水下，必伯。小事不济，壅也。故曰‘勿用有攸往’，一夫之行也。众顺而有武威，故曰‘利建侯’。坤，母也。震，长男也。母老子强，故曰《豫》，其繇曰：‘利建侯行师。’居乐、出威之谓也。是二者，得国之卦也。”

流亡在外的晋国公子重耳（即后来的晋文公），想要借秦国力量取得晋国，亲自用《易经》占了一卦，得本卦《屯》（䷂），其初九、九四、九五为变爻，得之卦《豫》（䷏），此即“得贞《屯》、悔《豫》（古人也称本卦为贞，称之卦为悔）。

筮史根据卦象论断吉凶。他们认为，《屯》卦下震上坎，

《豫》卦下坤上震，震为车，坎为险，坤为地，所以由《屯》变《豫》是车在地的上面，险的下面，有行不通之象，故他们都说：“不吉，闭而不通。”这是在以取象法断卦。

司空季子则根据卦名、卦辞及卦象论断吉凶。从变卦说的角度来看，本卦《屯》三个爻变，故以本卦及之卦的卦辞为依据断卦，《屯》、《豫》两卦的卦辞都有“利建侯”之语，故其曰：“吉，是在《周易》，皆‘利建侯’。不有晋国，以辅王室，安能建侯？”

司空季子又从取象说、取义说的角度进行分析。从取象说的角度来看，震为车，为雷，为长男；坎为水、为众；坤为土，为母。从取义说的角度来看，震为动，坎为劳，坤为顺，《屯》为厚，《豫》为乐。“车班内外”，指《屯》下卦为震，《豫》上卦为震，震为车，下卦为内，上卦为外。“顺以训之”，指《屯》下互卦为坤，《豫》下卦为坤，坤为顺。“泉原为资之”，指《屯》上互卦为艮，上卦为坎，艮为山，坎为水，有山泉之象；《豫》下互卦为艮，上互卦为坎，亦有山有水；本卦和之卦都有山有水，表明山泉不竭，后援不断。“土厚而乐其实”，指《屯》下互卦为坤，《豫》下卦亦为坤，坤为土，《屯》为厚，《豫》为乐。总之，《屯》之《豫》表示，车遍内外，顺利前行，又有不竭山泉资养，土地丰厚，令人快乐无限。此乃大吉之象，故重耳应有晋国。

司空季子接着又具体分析《屯》、《豫》两卦。从《屯》卦看，下震上坎，下卦（内卦）为主，震为雷，为车，坎为水，为众，故曰：“主雷与车，而尚水与众。”震又为动，表示兵车运动而会用武；上卦坎为众，下互卦为坤，坤为顺，为文，为众，表示众人顺从而有文德；因此，《屯》卦有文武兼备、实力雄厚之象，为吉利之占，重耳会有晋国。

接着，又对《屯》卦卦辞“元亨，利贞，勿用有攸往，利建侯”作了解释。《屯》下卦为震，震为长，是为“元”；《屯》上卦为坎，下互卦为坤，坎为众，坤为顺，“众而顺，嘉也”，是为“亨”；震又为雷，雷霆威震天下，整肃乾坤，是为“利贞”；《屯》下震上坎，震为车，坎为水，表示车动而上威，水流而下顺，乃成就霸业之象，故曰“车上水下必伯”；震为车，坎为险，《屯》又有车困于险、闭塞不通之象，若一人独行，无人援助，则

不利，所以说：“小事不济，壅也。故曰‘勿用有攸往’，一夫之行也”；但若大众顺从拥戴，自己又有以威慑众人之天赋，则大吉，是得国封侯之象，所以说：“众顺而有武威，故曰‘利建侯’。”

最后，还对《豫》卦卦辞“利建侯行师”作了解释。《豫》下坤上震，坤为母，震为长男，母老而子强，这样的家庭是快乐的，是为“母老子强，故曰‘豫’”；又坤为地，震为车，为雷（雷有威慑之象），坤居内，震在外，表示有土地，有兵车，如此，则为一国之主，而且处于本国则安乐，出兵征伐则威武，所以说：“其繇曰：‘利建侯行师’，居乐、出威之谓也。”

总之，司空季子认为本卦《屯》、之卦《豫》都是“得国之卦”，大吉之象。后来，重耳果然得以统治晋国，史称晋文公，并成为春秋五霸之一。

《左传》襄公九年记载：

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇《艮》之八。史曰：“是谓《艮》之《随》，《随》其出也，君必速出。”姜曰：“亡！是于《周易》曰：‘《随》，元亨，利贞，无咎。’元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽《随》“无咎”，今我妇人而与于乱，固在下位而有不仁，不可谓“元”；不靖国家，不可谓“亨”；作而害身，不可谓“利”；弃位而姤，不可谓“贞”。有四德者，《随》而“无咎”；我皆无之，岂《随》也哉？我则取恶，能“无咎”乎？必死于此，弗得出矣。”

鲁宣公之妻、鲁成公之母穆姜，与大夫叔孙侨如私通。鲁成公十六年（周简王十一年，公元前575年），侨如与穆姜合谋，欲废成公，兼并孟孙氏和季孙氏。结果未成，侨如逃到齐国，穆姜被迁于东宫。穆姜入宫之初，请史官用《易经》占了一卦，遇本卦《艮》下艮上艮（䷳），初爻及三至上爻皆变，得之卦《随》下震上兑（䷐）。《易传·杂卦传》曰：“《随》，无故也。”《随》是没有故处，当然要走出故处，因此史官说：“《随》其出也，君必速出。”这是在以取义说断卦。

穆姜则根据《随》卦卦辞“元亨，利贞，无咎”及“元、亨、利、贞”的新意，认为自己谋反作乱，不具“元、亨、利、

贞”四大美德，故虽得吉利之卦辞，也难免“必死于此”的厄运。这也是在以取义说断卦，但所取卦义不同，结论更是截然相反。

从上述三则占筮史例，我们可以看出：（1）变卦说、取象说、取义说、互体说等在实际占筮过程中常常兼用，而且其体例并不是一成不变的，如上述穆姜之例便与变卦说不符；（2）根据同一卦象断卦，不同的人会有不同结论，甚至大相径庭，因此，占筮结果之吉凶，取决于断卦者的易学素养、人生阅历和直觉体验；（3）取象说和取义说虽然是《易经》断卦方法和体例，其目的在于通过卦象与卦爻辞之间的联系，以说明所占问之事的结果，但是以物象和卦义解说各卦的性质，实质上是从自然现象和人类生活中的各种相互关系分析判断卦爻辞的吉凶。这样，便将卦爻辞加以逻辑化、系统化，从而使《易经》走上了哲理化的道路，《易传》则是其最重要的里程碑。

5. 《周易》象数思维的影响

从上述内容可以看出，《周易》象数思维确实有些神秘莫测，令人如坠五里雾中。虽然限于篇幅和本书主旨，我们只能对《周易》象数思维作简略介绍，但是，细心的读者仍然可以“见一斑而知全豹”，从中体悟到《周易》象数思维的奥妙所在。

《周易》象数思维兼用“象”、“数”。“象”与“数”都是《周易》象数思维的基本工具，“观象”、“取象”和“极数”、“运数”都是《周易》象数思维的基本形式。在易学史上，有所谓“由数定象”和“由象定数”之争。宋代刘牧为代表的数学派主张“象由数设”，朱震为代表的象学派认为“数由象设”。这种争论一直持续了很久。其实，从上述占筮实例中，我们可能看出，《周易》“之”象、“数”是相辅相成、密不可分的，它们在象数思维中是同时发挥作用的。而且，在象数思维的极致状态，“象”与“数”是一而二、二而一的。

象数思维在《周易》以及易学中形成，并且一般运用于预测活动中的。但是，由于《周易》在中国文化史上享有崇高的地位，并有着无与伦比的影响，因而主要由《周易》（还有《洪

范》等)开创的象数思维便影响到中国文化的几乎所有层面,从哲学、宗教到科学、艺术,从社会制度到民间风俗,从政治军事到为人处世,都留下了象数思维的鲜明痕迹,如汉代扬雄的《太玄》、北宋邵雍的《皇极经世》、道教的万古丹经王《周易参同契》、佛学大师智旭的《周易禅解》、道盛的《金刚大易衍义》、中医圣经《黄帝内经》、东汉张衡的候风地动仪、举世闻名的四大发明、美学理论上的“意境”、“神韵”说、五花八门的民间杂艺、风行天下的三十六计等……

为了更具体形象地说明《周易》象数思维的影响,让我们再看一个易学图像。

十二消息图(见图15):清代易学家惠栋于《易汉学》中,依西汉易学家孟喜的卦气说,制有卦气图。当代易学家朱伯崑取其中之义,制作了十二消息图。从图中可以看出,它把四季、二十四节气、震离兑坎四正卦(后天八卦方位图中四个正方向之卦)的二十四爻以及复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤这十二消息卦(又叫十二月卦、十二辟卦)纳入到一个整体框架中,从而形成一个系统的世界图式和独特的认知模式。



图15 十二消息图

而这只是孟喜卦气说的一小部分。有兴趣的读者还可以去看《新唐书》卷二十八上，其中载有唐代天文学家僧一行依据孟喜的卦气说制作的卦气图。它是把二十四节气、农历十二月中节、四正卦的二十四爻、分为辟（君）、公、侯、卿、大夫五组的其余六十卦以及七十二候（鸿雁来、草木萌动、雷乃发声、虹始见、水始冰等七十二种物候现象）纳入到一个整体系统中，是一个欲容浩渺乾坤于一体的认知图式。而实质上，在《周易》象数思维看来，这个图式还可以无限扩充，以至于东南西北四方、子丑寅卯等十二时辰、角亢氐房等二十八宿、扬青并徐等十二州、初明上弦等月相、黄钟大吕等十二律吕、木火金水土五行、肝心肺肾脾五脏、仁义礼智信五伦等，都可以顺利纳入。

可见，《周易》象数思维囊括宇宙人生于一炉，其影响波及中国文化的各个层面，天文借象数显示星移斗转周期，地理借象数标志分野坐标系统，历法、物候借象数描述自然阴阳变化之节律，中医、气功借象数总括天人一体之运化，古代乐律借象数表征律吕损益之法则，哲学借象数“推天道而明人事”，道教借象数炼丹修证以求羽化登仙……因此，可以说，不了解《周易》的象数思维，就不能真正了解中国文化。

《周易》以其独特的象数思维建立了现存世界上最早的一套完整的有机符号系统，开创了世界上独树一帜的象数思维方式。象数思维虽然在今人看来有笼统性、模糊性、神秘性等这样那样的弱点，但中华古人正是用它创造了举世惊羡的灿烂文化，其中有些文明成就至今仍放射着绚丽异彩，如中医、四大发明、故宫、编钟等。因此，拨开历史迷雾，深入研究象数思维，认真分析其优缺点，取其精华，去其糟粕，结合现代科学技术，进行一番综合创新，仍然是一个具有重大意义的历史课题。我们已经看到了一些以象数符号系统与现代科学成就（遗传密码、天文学、物理学、计算机科学、数学等）结合研究的成果，这使我们看到了希望。虽然其中有的成果尚有简单比附、牵强附会的弊端，还有待完善，但毕竟是一种可贵的尝试。让我们共同期待象数思维研究的新成果、新境界！

《易传·系辞上》曰：

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。

圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。

极数知来之谓占，通变之谓事。

极其数，遂定天下之象。

《易传·说卦》曰：

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

可见，《周易》的象数思维试图以“象”和“数”两个密不可分的工具去模拟、把握宇宙人生的运动过程及规律，从而为人生提供重要指导。而《周易》主张宇宙是一个生生不息、富有日新的和谐整体，这就导致象数思维必然要从整体的、变易的角度去把握宇宙这一变动不居的完美整体，于是便有《周易》的整体思维、变易思维。而要把握一个变动不居的完美整体，就不能以分析的形式逻辑去把握，而应以综合的顿悟性的直觉思维、类比思维去把握。把握宇宙运动过程及规律的最终目的是为人生提供指导，这便是一切以人为本的主体思维。

二 整体思维与系统智慧

整体思维即以普遍联系、交泰和谐的观点看待世界、解决问题的思维方式。它不仅把宇宙万物看作是一个普遍联系、完善和谐的有机整体，而且把每一个具体事物也视为是一个与周围其他事物有着密切关系的具体而微的有机整体。《周易》的整体思维是其象数思维的必然要求，其具体表现主要有以下几个方面：

首先，在宇宙论上，《周易》认为，宇宙是一个秩序井然、和谐庄严的有机整体。在前面，我们曾称之为“太极宇宙论”、“太极整体观”。“太极”是《周易》的最高范畴，是宇宙的本原，宇宙万物由它而生，依它而长，据它而存，以它为归。宇宙万物在“太极”之中“各正性命，保合太和”，共同构成一个秩

序严谨、高度和谐的有机整体。而这一整体并不是由同一种物质构成的那种混同体的所谓整体，而是由阴阳两种相互对待的东西（两仪）相互作用、相互转化而构成的生生不息的和谐整体。阴阳两种物质还可具体分为少阳、太阳、少阴、太阴四种物质（四象，如四时之春夏秋冬、方位之东西南北）和乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八类物质（八卦）。《易传·说卦》即详细说明了这八类物质的具体内容。这是一个建立在象数思维基础上的宇宙分类系统，它把宇宙中的万事万物看作是一个紧密相关的有机整体，一个完整的对应系统。《易传·序卦》在说明《易经》六十四卦排列顺序的内在原因的同时，表明了它的世界观，即认为宇宙万物以至社会人生是一个秩序严谨的动态和谐整体。

其次，在天人观上，《周易》认为天与人是一个友好相处、交泰和谐的有机整体。这就是前面我们提到的“天人交泰观”。《周易》的“三才之道”、“裁成辅相”，在充分肯定人在宇宙万物中居于中心地位、人有天赋的主体性的同时，也在主张人是天地万物中的一员，人的行为应遵循“天地之道”，符合“天地之宜”。因此，人万万不可自恃其特殊地位而骄傲自大，以至肆意妄为，而应自觉承担起大自然所赋予的重大宇宙责任，把大自然看作一个完美和谐的生命整体，并进而充分发挥其天赋的主体智慧，认识和运用自然规律，积极参赞天地之化育，裁成辅相万物的运行，努力融入宇宙运动的滚滚洪流，使之奔向更加光明的前景。与此同时，人便实现了社会的全面进步和自身的充分发展，天与人也就成为一个友好相处、交泰和谐的有机整体。

《易传》曰：“天地交，而万物通也”^①，“天地不交，而万物不通也”^②。这就是说，任何对立的两方面都是相互依存的，如果双方能相互交感、友好共处，则双方都能亨通兴旺；反之，如果双方相互封闭隔绝、紧张对立，则彼此都将窒息凋敝。人与天也一样，也是相互需要、不可分离的。人需要从天那里获得生存和发展资料，天需要人充分发挥其主体智慧以促使宇宙万物走向更加和谐的良好运行状态。在这里，人作为大自然中唯一具有主体

① 《易传·彖·泰》。

② 《易传·彖·否》。

性的存在，就要正确发挥其天赋的主体性，主动与大自然建立起一种和平共处的友好关系，即要把大自然看作是一个完整的生命系统，把人与大自然看作是一个交感融洽的和谐整体，而不要把自然当作供人一味征服、索取、利用的外在的无生命对象，不要把自己当作万物主宰而对自然颐指气使。只有这样，才会更有利于人类的整体利益和长远目标，才会使人的生命质量日益提高。

再次，在社会历史观上，《周易》认为人类社会及历史是一个秩序井然、和谐发展的动态系统，每个人作为社会一分子不应超越其社会历史中的适当位置，以保持整个系统的稳定和谐。《易传·序卦》在说明宇宙是一个森然有序的有机整体的同时，也说明了人类社会历史是一个秩序严谨的和谐系统，其中“有上下然后礼义有所错”一句还指出了维持社会稳定，促进历史进步的核心要素——礼义。《易传·象·艮》：“君子以思不出其位。”为了维护社会系统的稳定和谐，作为社会一分子的每个人要常常反省自己的行为，使之不要超越本位，而要在自己的位置上尽职尽责。此即《易传·象·鼎》所说：“君子以正位凝命”。

但《易传》并不是主张无条件地维护社会稳定，恰恰相反，它主张在社会到了极度腐败阶段时，要进行一场顺乎天理、合乎人心的社会革命，使社会系统进入旭日东升的全新发展阶段，从而推动历史的进步，诚如《易传·彖·革》所说：“革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”

最后，《周易》有一套模拟宇宙万物（包括社会人生）的运动过程和规律的完整的象数符号系统。而且，在以象数思维运用该符号系统分析问题、解决问题之时，也是以普遍联系的整体观点进行的。《易经》的六十四卦是一个完整的符号系统，由其中任何一卦都可变为其余六十三卦。六十四卦的每一卦也是一个整体，其中六爻之间有时、位不同和中、正、比、应、承、乘等关系。而且，即使其中一个爻发生变化，也会引起全卦变化，变为另一个完全不同的卦。

在社会活动中具体运用《易经》之时，更要对其中所用一卦从时间、空间、人物、事件等多种因素的多种关系作全方位的深

人考虑，把该卦与现实事件当作一个整体来认真分析。只有这样，才能准确把握该卦所蕴涵的意旨，正确发挥《易经》的指导作用。

清代康熙时，噶尔丹叛乱，进犯乌兰布通。康熙欲征伐之，就命易学家李光地预测吉凶。李光地起得《复》卦上六爻辞，曰：“迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”李光地看到这些大凶之辞，吓得大惊失色。而康熙却非常高兴，笑着说：“今噶尔丹背天犯顺，自蹈危机，兆乃应彼，非应我也。”于是他御驾亲征，不久凯旋，正如他的判断那样。李光地不能把《易经》与现实中的多种因素联系起来作通盘考虑，以《易经》卦爻辞之“凶”为“凶”，于是便大惊失色；康熙则能把《易经》看活，能把《易经》之辞与现实事件联系起来作全方位的整体把握，得出“凶”乃应彼、我则为吉的正确结论。

从上节我们所举的三个占筮实例中，我们也已看到，只有在对求得之卦的卦象、卦辞、卦义等作全面深入的分析判断，并把卦象与现实事件、生命阅历等密切结合起来，作为一个不可分割的整体，而且占断者需要有精深的易学素养和敏锐的直觉体验，这样才能得出正确结论，从而为社会人生提供有效指导。否则，便会为一些局部的表面现象所迷惑，无法正确判断以启迪人生。

整体思维在中国是一种占主导地位的思维方式，“天人合一”是其典型的文化结晶。它要求从普遍联系、交泰和谐的观点看待一切，这无疑是可取的，但它同时又可能导致求同、调和、僵化的思想观念；它可以调和各种矛盾，巩固国家统一，也可以扼杀民众的斗争性、独立性，为专制统治提供服务；它可以让人适应外部世界，也可以削弱人对自然的改造能力，形成内向、过度忍让、依赖的不良民族性格，缺乏开拓、竞争、独立的可贵精神；它可以让人从整体、宏观的角度把握世界，也可以使人满足于笼统、模糊的认识而自以为是，缺乏精确、细致的科学精神。我们今天研究整体思维，就是为了摒弃其消极倾向，发扬其积极方面。而要达到这一目的，就要认真借鉴现代系统科学所显示的智慧。

20世纪20年代后，随着相对论和量子力学、波格丹诺夫的组织形态学、怀特海的过程哲学、贝塔朗菲与芝加哥学派的有机

体理论与一般系统概念的不断确立和传播，更随着现代科学技术革命（现代的第三、四次产业革命）的迅猛发展，一系列新型理论和学科，如信息论、控制论、一般系统论、计算机科学、系统工程、运筹学、协同学、耗散结构理论、突变论、超循环论等应运而生，于是，一种崭新的综合性、边缘性、横断性的重要基础科学——系统科学形成了。作为一组横跨数学、物理、生物等各学科领域的学科群的共同体，系统科学虽然至今尚未形成一套完整严密的概念、方法、体系，但它为我们贡献的作为现代整体思维结晶的系统智慧却已日益深入人心，日益成为现代的主流世界观，即美国系统哲学家拉兹洛（E. Laszlo）所说的“用系统的观点看世界”。

作为系统科学精髓的系统智慧（或曰系统思维），要求从系统的各要素之间的多层次、多方位的复杂联系中去准确把握系统整体，整体性、相关性、有序性、动态性、可调性是其遵循的基本原则。它要求在对系统进行精确分析的基础上，再对系统实现整体把握；在肯定系统整体的和谐统一的同时，又承认其中各要素的独立性；在主张系统与环境的健康交流、和平共处的同时，又肯定系统的主体性。

系统智慧的这些优点可用来弥补中国古代整体思维的缺陷。以现代系统智慧与中国古代整体思维进行比较研究和优势互补，无疑将会极大地促进中国人观念的现代化进程，也将使我们的《周易》研究取得更多有价值的成果。

三 变易思维与通权达变

变易思维即以变化、动态的观点看待世界、解决问题的思维方式。它是《周易》最为显著的思维方式，因而司马迁说：“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变。”^①

《周易》的变易思维首先反映在它的书名上。《周易》简称

^① 《史记·太史公自序》。

《易》，其基本含义即为“变易”。唐代经学家孔颖达在其《周易正义·卷首》中说：

夫《易》者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力、换代之功。然变化运行，在阴阳二气，故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也；布以三位，象三才也；谓之为《易》，取变化之义。

因此，《周易》又叫《变经》（见阮籍《通易论》），英译为 *The Book of Changes*（变化的书）或 *The Classic of Changes*（变化的经）。

《周易》的变易思维不仅反映在它的书名上，更体现在它的全部内容中。《易传·系辞下》曰：

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。

这是《易传》在论《易经》，而《易传》自身同样充满着浓烈的变易气息。我们在读《周易》时，时时处处都会被它那“变动不居，周流六虚”的健动、变通思想所感染，使我们不禁产生“道通天地有形外，思入风云变态中”（程颢语）、“坐地日行八万里，巡天遥看一千河”（毛泽东语）的强烈动感。可以说，“变易”是《周易》的典型性格、精微灵魂和深邃奥秘之所在。不懂“变易”，也就不懂《周易》。

《周易》的变易思维主要表现在以下几个方面：

首先，《周易》认为宇宙及其中的万事万物都处于永远向前的运动变化过程之中。《易传·系辞上》曰：

富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。

《易传·序卦》曰：

物不可穷也，故受之以《未济》终焉。

大自然以使天下万物高度富有、无所或缺为其伟大事业，以使天下万物日新月异、不断变化为其盛美德行，只有不断有所创造更新才可谓变易，宇宙万物处于永无休止的运动变化过程之中。明清之际的王夫之将这种思想概括为“太虚本动”、“变化

日新”。

《周易》还指出了事物的变化是由渐变到突变，最后走向反面的过程，提出了“物极必反”的运动规律。《易传·文言·坤》曰：

积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。

《易传·系辞下》曰：

善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。

这里指出，事物的变化有两种倾向，一种是变坏，一种是变好。变坏者，为《易传·文言·坤》的“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣！由辩之不早辩也”；《易传·系辞下》的“小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解”；《易经·乾》上九爻辞的“亢龙有悔”，《象传》解释说“盈不可久也”，意为事物发展到顶点后不久就会转向反面；《易经·中孚》上九爻辞“翰音登于天，贞凶”，都是物极必反而变坏的典型例证。变好者，为《易传·系辞下》的“易穷则变，变则通，通则久”，《易传·彖·革》的“革而当，其悔乃亡”，《易经·否》上九爻辞“倾否，先否后喜”，都在说明否极泰来、革故鼎新的道理。

《周易》全书都在提示着“物极必反”的运动规律，尤其在《易传·序卦》中更为集中鲜明地揭示了这一规律：

物不可以终通，故受之以《否》。……物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以《复》。……物不可以终遁，故受之以《大壮》。……物不可以终难，故受之以《解》。……损而不已必益，……升而不已必困，……物不可以终动，止之，故受之以《艮》。艮者，止也。物不可以终止，故受之以《渐》。渐者，进也。……穷大者必失其居……

《易传·彖·恒》曰：“天地之道恒久而不已也。”这说明，《周易》以为，生生不息、物极必反、循环不已等作为宇宙万物运动变化的特性、规律，是永远存在的。

其次，《周易》揭示了宇宙万物运动变化的内在动力乃是阴阳两种相互对待势力的相互作用。《易传·系辞》曰：“刚柔相推，变在其中矣”，“刚柔相推而生变化”，“天地絪縕，万物化

醇；男女构精，万物化生”，《易传·彖·咸》曰：“天地感而万物化生。”其中的“刚柔”、“天地”、“男女”均指阴阳。这就是说，阴阳两种相互对待的势力的相互作用推动了宇宙万物的生成发展、运动变化，并将存在于宇宙及全部事物运动过程的始终，没有阴阳的矛盾运动，就没有这个气象万千的宇宙及绚丽多彩的万物。

《周易》更详细地论述了阴阳的矛盾运动，如《易传·系辞上》的“刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑；乾道成男，坤道成女；乾知大始，坤作成物”，《易传·说卦》的“水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也”等。《周易》认为，阴阳二者是相互依存、不可分离的，它们是同时发挥作用的，即《易传·系辞下》所谓“阴阳合德而刚柔有体”。正是阴阳的相互作用推动了事物的运动变化，此即《易传·系辞上》所谓“一阴一阳之谓道”。“一阴一阳”，是说“又阴又阳”，即有阴就有阳，有阳就有阴，阴可变为阳，阳可变为阴，这就是宇宙万物之大“道”。这是将对立面的相互依存和转化看作事物的自然本性及其变化规律。因此，“一阴一阳之谓道”又被认为是《周易》以至中国辩证思维极有代表性的重要命题。

《周易》认为，一切对立的两个方面是可以相互转化的。《易经·泰》九三爻辞曰：

无平不陂，无往不复。

《易传·彖·丰》曰：

日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎？

《易传·系辞下》曰：

刚柔相易。……危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。

这是在说，宇宙万物以至社会人生中的所有阴阳两种事物都可以相互转化，而这种转化不是无规律、无条件的，而是有规律、有条件的，这规律便是“物极必反”，这条件便是“时”、

“位”。“物极则反”是唐代经学家孔颖达概括易理的用语，它有两种情况，即阴至而阳，阳极生阴，前面论及的事物向好、向坏两种方向的运动变化是其具体表现。阴阳相互转化的条件是阴至之“时”、阳极之“位”，即所谓“穷则变”。“时”、“位”在《周易》中是被反复强调的两个范畴。《易传》多次提到“与时偕行”的行为准则，认为凡事得时则吉，失时则凶。《易传》还注重“位”的重要性，《易传·系辞下》曰：“圣人之大宝曰位。”它指出凡事当位则吉，失位则凶。

《周易》还指出，相互对待的阴阳两种势力的矛盾运动是极为复杂、高深莫测的，即《易传·系辞上》所说的“阴阳不测之谓神”。而正是阴阳这种变幻莫测的矛盾运动，推动了宇宙万物变化日新的历史进程。

再次，由于《周易》认为宇宙万物处于变动不居的永恒运动过程，因而作为模拟和把握这一宇宙的《周易》符号系统也必然是变化多端、丰富多彩的，即《易传·系辞上》所谓的“神无方而易无体”。《周易》只是为我们提供了一套提示性的符号，我们在实际应用过程中不能拘泥于其符号的表面提示，而要根据具体问题随时加以触类旁通、引申发挥，只有这样，才能准确把握其变幻莫测、丰富常新的深刻内涵，才能正确指导我们在这变动不居的大自然中泰然自若、游刃有余。

我们前面已经了解了《周易》符号系统的一些基本内容和丰富变化，并已知道康熙解卦、穆姜筮例都在说明《周易》之“凶”不为凶，“吉”不为吉。可见，《周易》的符号系统是极为复杂的，我们千万不要被它的表面提示所迷惑，而要努力把握其深邃内涵。

最后，《周易》既然认为宇宙万物（包括社会人生）永远处于运动过程之中，《周易》也是一套变幻莫测、深奥精微的提示性符号，那么，它就必然要求我们在运用《周易》指导人生的实际过程中，要善于通权达变，触类旁通，而千万不要泥古不化，囿于文字。只有这样，我们才会在这风云变幻、纷繁复杂的现实世界中从容不迫、左右逢源。

我们再看一个在运用《周易》时能够不拘泥其辞而通权达变

的事例。清代大才子、我国规模最大的丛书《四库全书》的总编辑纪昀（字晓岚，1724～1805），年轻时参加科举前占得《易经·困》六三爻：“困于石，拓于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”他的老师看后说不吉。但他自己以为自己还未娶妻，谈何“不见其妻，凶”。因此，他推测自己可能考不上第一名，第一名可能是姓石的，或姓带石旁的。后来果如纪昀所测，遂功名显赫，成为一代文宗。

《周易》告诉我们，“神而明之，存乎其人”，“苟非其人，道不虚行”^①。这就是说，在运用《周易》时一定要充分发挥自己的高超悟性，准确把握《周易》与特定情境的多方位、多层次的复杂关系。否则，《周易》便不会发挥其正确指导作用。而这又是一个循序渐进、不断提高的漫长过程。

《周易》的变易思维启示我们，在这个纷繁复杂、变动不居的世界上，我们要充分发挥自己天赋的主体性，以促使事物向好的方面转化，避免其不良的运动倾向。《易经·乾》九三爻辞曰：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”即是说，有才德之人能够始终勤勉刚健，谨慎戒惧，从不放松警惕，好像有什么危险一样，如此自然不会有什么灾咎。《易经·否》上九爻辞曰：“倾否，先否后喜。”这是说，只要我们能充分发挥主体性去消灭否运存在的条件，就会迎来否极泰来的喜人局面。《易传》则更明确地告诉我们，只要我们能够刚健有为，“自强不息”^②，及时“进德修业”^③，处处敬慎戒惧，即使暂处困境，也会安然渡过，此即《易传》中“刚健笃实，辉光日新其德”^④、“果行育德”^⑤、“反身修德”^⑥、“敬慎不败”^⑦、“惧以终始”^⑧等格言的有益启迪。

《周易》的变易思维与《老子》“反者道之动”、“物壮则

① 《易传·系辞》。

② 《易传·象·乾》。

③ 《易传·文言·乾》。

④ 《易传·彖·大畜》。

⑤ 《易传·象·蒙》。

⑥ 《易传·象·蹇》。

⑦ 《易传·象·需》。

⑧ 《易传·系辞下》。

老”、“周行而不殆”之“道”等思想有一些相通之处，但它们在同样一个风云变幻的世界上，却采取了迥然相异的行为方式和人生态度：《周易》崇尚刚健有为，积极进取，革故鼎新，通权达变；《老子》提倡柔弱无为，消极退让，不敢为先，抱朴静观。这两种行为方式各有其长短。如果能够二者兼用，刚柔并济，进退有度，则会使我们在纷纭世事中无往而不胜。

对于身处日新月异的现代文明中的人们来说，《周易》变易思维所启示的通权达变思想更显出其重大价值。试想，如果列宁不能通权达变，拘泥于马克思关于社会主义要在资本主义发达国家同时胜利的论断，他能提出社会主义可以在资本主义的薄弱环节建立的著名理论，并付诸成功实践吗？如果我国第一代领导人不能通权达变，结合中国国情创造性地运用马克思主义，他们能带领中国人民推翻三座大山，缔造伟大国家吗？如果我国新时期的领导人不能通权达变，根据国际国内形势作出改革开放，建立社会主义市场经济的正确决策，他们能使中国人民迅速走出“文革”阴影，更加自信地塑造新世纪的壮丽前景吗？如果我们每个人不能通权达变，因循守旧，拘泥陈规，我们能在这瞬息万变的时代不被淘汰，并找到自己的正确位置吗？

◆ 四 直觉思维与灵感把握

《周易》认为，宇宙万物是一个秩序严谨、完善和谐的有机整体，而且是一个永远处于运动变化过程之中的有机整体，作为模拟和把握这个变幻无穷的完美整体的《周易》符号系统，当然也是变幻莫测、神妙精深的。而要认识和掌握这样一个宇宙和符号系统，显然不能只通过逻辑思维以分析的方式逐渐进行，而必须在认识积累的基础上，以综合的方式在一刹那完成整体把握，即要以直觉思维一朝顿悟，完成对整体的灵感把握。

直觉思维是以积淀着理性的非理性方式把握事物的一种思维方式。它以认识客体在意识中的意象（知觉形象与主体意念的统一体）为中介，以豁然开朗、一朝顿悟为表现，以直觉、灵感、

悟性直接对认识客体进行整体把握。

直觉思维在《周易》中是一种极为重要的思维方式，这是《周易》象数思维、整体思维、变易思维的必然要求。

首先，《周易》本身即是一部直觉思维的典范之作。中华古人在改造自然的长期实践过程中，积累了丰富的生活经验，对宇宙人生有了一定的了解和认识，在此基础上，他们以直觉思维的方式创作了《周易》。

《易传·系辞上》曰：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

这说明，《易经》是中华古圣在仰观天文、俯察地理、探赜索隐、极深研几的基础上，运用直觉思维创作的一部典籍，以用它来象征和把握宇宙万物纷繁复杂的运动变化过程。

《易传》在阐发《易经》时也用了直觉思维。由于《易经》只是古人一些经验事件的积累，其卦爻辞极为简略晦涩，因此不易为广民众准确运用。《易传》则对《易经》蕴涵的深刻义理进行了阐明。《易传》从《易经》首卦《乾》所象征的天（阳物之极）的变化日新、健动不已，悟出人应“自强不息”^①、“刚健中正”、“进德修业”、“与时偕行”^②；从《坤》所象征的地（阴物之盛）的能容万物、柔顺沉默，悟出人应“厚德载物”^③、“含弘光大”^④；从《中孚》九二爻辞“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之”，悟出“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎”^⑤；从《同人》九五爻辞“同人，先号咷而后

① 《易传·象·乾》。

② 《易传·文言·乾》。

③④ 《易传·象·坤》。

⑤ 《易传·系辞上》。

笑”，悟出“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰。”^①……这些显然都是直觉思维的成果。

其次，由于《周易》是一种以直觉思维创作而成的古代典籍，因而我们理解《周易》时也须以直觉思维去进行。这就要我们充分发挥我们的想象力和悟性，根据不同的情境去涵咏体察《周易》原理，以正确指导实际事务。

《易传·系辞上》曰：

君子将有为也，将有行也，问焉而以言。其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？……《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？

这就是说，《易经》蕴涵宇宙大道，无论在什么情况下，遇到什么事情，我们都可以从《易经》中获得有益启迪；但这需要我们以直觉思维去体悟《易经》大道。而这并不是一件容易的事，它要求我们要有丰富的经验、准确的判断力和高度的悟性。这并非每个人都能具备的，因此《易传·系辞》便说：“神而明之，存乎其人”，“苟非其人，道不虚行”，对《周易》大道能够心领神会，使之澄明，全在其人的高度悟性和德慧，若不是这样的大智贤达，易道不会凭空得以实行。

直觉思维在中国传统文化中一直是一种居于主导地位的思维方式。《老子》的玄览静观，《庄子》的“心斋”、“坐忘”，《周易》的“神以知来”，《荀子》的“虚壹而静”，道教的“羽化登仙”，中国佛教的“明心见性”，宋明理学的“豁然贯通”等，都是中国古代直觉思维的思想结晶。中国古代灿烂的文明成就也在很大程度上体现着中华古人非凡的直觉智慧。

作为一种认知方式，直觉思维无疑是一种极为重要和有效的把握世界的思维方式，是创造性思维得以实现的重要途径。即使在现代科技研究中，直觉思维的作用也是不容忽视的。阿基米德在洗澡时得出著名的浮力定律，牛顿看到苹果落地而发现万有引力定律，瓦特看到茶壶盖被蒸汽掀动而发明蒸汽机，爱因斯坦以

^① 《易传·系辞上》。

其“思想实验”建造起宏伟的相对论体系……这些都是直觉思维的结晶。20 世纪科学泰斗爱因斯坦就曾说过：“我相信直觉和灵感”，“想象力比知识更重要”。他认为科学概念是“思维的自由创造”，“只有通过那种以对经验的共鸣的理解为依据的直觉”^①，才能得到科学的普遍定律。美国著名科学家鲍林（L. Pauling）也指出：“直觉和想象在科学方法中有重大作用”，“许多科学家往往是靠极其丰富的想象力来发现的。”^②

《周易》及中国古代的直觉思维虽然尚有较强的朴素性、直观性、模糊性、神秘性，与现代科学中的直觉思维不可同日而语，但它对我们仍有不可替代的重要意义，它最起码可以让我们了解直觉思维对于认识、把握世界的重要性、有效性，使我们懂得直觉思维对于人生的重要意义和对于人类文明进步的积极作用。我们相信，中国古代的直觉思维一定会在今天科学技术方法的营养补充中焕发出新的光彩。

五 类比思维与触类旁通

类比思维是以分类对比、依类外推的方法认识、把握事物的一种思维方式。《周易》的类比思维是与其直觉思维相对应的。以直觉思维去认识一个井然有序、变幻无穷的宇宙，类比思维无疑是一种极为有效的认知方式。

类比思维主要有两种表现形式，即分类和类推。

《周易》认识到，这个纷繁复杂、气象万千的宇宙并不是杂乱无章的，而是有其内在规律的，其中一个重要规律便是“方以类聚，物以群分”^③。《易传·彖·睽》曰：

万物睽而其事类也。

① 参见《爱因斯坦文集》第一卷。

② 转引自周林等：《科学家论方法》第一辑，第 388 页，内蒙古人民出版社 1984 年版。

③ 《易传·系辞上》。

《易传·文言·乾》曰：

同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。

也就是说，宇宙万物虽然表面上看起来有很大的不同，但实质上它们是“各从其类”而有共同的类特性的。

《周易》把宇宙万物按其类特性的不同分为阴阳两大类（两仪），太阴、少阴、少阳、太阳四大类（四象），乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八大类（八卦），乾、坤、屯、蒙、需、讼等六十四卦显示的六十四小类及三百八十四爻显示的三百八十四小类。西汉焦贛在《易林》中更以六十四卦之六十四卦而得出四千零九十六小类。这在前面已有论述。《易传·系辞下》还指出：“其称名也，杂而不越……其称名也小，其取类也大。”即是说，《周易》命名各类事物的名称看起来是小的，但它所象征的同类事物却是无数（大）的，而且各类事物名称虽然很复杂，但并不会相混杂。

由于《周易》是用分类的方式“以类万物之情”^①，表现客观现实的，因此我们在认识事物时的第一件事便是“类族辨物”^②，即以分类的方法辨清事物的性质，其依据是事物表现出来的内在类特性。在以分类方法认识事物之时，不能拘泥于《周易》本文提供的有限的事物、原则，而应根据实际需要随时“引而伸之，触类而长之”，这样才能“范围无地之化而不过，曲成万物而不遗”^③，天下一切事物尽收心底。这种“引而伸之”、触类旁通的认知过程在相当程度上便要依赖直觉思维去进行。

我们以分类的方法认识、把握事物，是为了以已知的事物推知未知的事物，这便是类推，也就是《易传·系辞》所说的“蓍之德圆而神，卦之德方以知，……神以知来，知以藏往，……夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞，则备矣。”意思是说，《周易》包含了已往的丰富经验，并内蕴着精微

① 《易传·系辞下》。

② 《易传·象·同人》。

③ 《易传·系辞上》。

的宇宙大道；我们在以《周易》推知未知事物之时，要善于充分发挥直觉思维，“当名辨物，正言断辞”，认真体悟《周易》与所测未知事物可比的内在特性，并结合一定的现实情境，进行合理适度的类推，从而准确把握未知事物，这便是类比思维的推理方式。

在《周易》中，类比思维在分类、类推时离不开直觉思维，直觉思维在一定程度上则表现为分类、类推，二者相辅相成，构成《周易》以至中国传统思维的一大特色。

类比思维在现代科学研究中主要表现为嫁接、移植，即把在一个学科领域中有效的方法、学说，移用于另一个学科领域。它在现代科学研究中是一种被广泛应用的有效方法。类比思维也是一种创造性思维。只要我们注意以科学方法、认识为基础，了解事物之间的可比性，避免牵强附会，那么，我们就有理由相信，中国传统的类比思维一定会促使我们在新时代创造出更加灿烂的文化成就。尤其在当今时代，知识更新大大加快，社会发展空前迅猛，现实情境变幻莫测，现代文明以令人不能喘息的速度拖着我们在“高速公路”上风驰电掣。在这种信息大爆炸时代，我们要想紧跟历史发展的潮流，显示乘风破浪的才华，而不被时代所淘汰，那就必须具备举一反三、闻一知千、触类旁通的本领，要善于在不同领域相差极大的知识、信息中找到其关节点，并以此为依据，对所需要的未知信息作准确推测。这是一种由类比思维培养起来的智慧，一种现代人不可缺少的生存智慧。

六 主体思维与人的全面发展

现代学者蒙培元指出：“中国哲学思维方式……最重要的或核心的内容则是主体思维”，它“同西方哲学以主客体相分离、相对立为特征的主体思维，性质有所不同甚至完全相反，因为它是以主体与客体、人与自然相统一为基本前提的。但是，不可否认的是，它十分强调人的主体性。按照中国哲学的思维，客观原则即存在于主体自身之中，主体与客体、人与自然的统一需要靠

主体的内在意识及其实践才能实现。人作为主体，不仅是万物的‘主宰’，能够与天地‘参’；而且是宇宙的中心，能够‘为天地立心’。它突出了人的主体性，但并不强调主观性。……中国哲学思维之所以具有主体性特征，是同中国哲学以人为中心的人本主义思想联系在一起的。……中国哲学的主体思维，就其一般特征而言，是围绕人与自然界的关系而展开的。在这一关系中，人始终居于主导地位。但是，它又表现为不同的逻辑层面。就其基本指向而言，它是自我反思型的内向思维，即收回到主体自身，通过自我反思获得人生和世界的意义；就其基本定势而言，它是情感体验型意向思维，即从内在的情感需要出发，通过意向活动，确立主体的存在原则；就其基本程式而言，它是主体实践经验思维，即以自我完成、自我实现的主体实践为根本途径；就其终极意义而言，它又是自我超越型的思维，即超越感性自我，实现主客内外合一、天人合一的精神境界。这些不同的层面是互相联系的，不是各自独立的。”^① 此说有其精到之处。这里就来简单分析一下《周易》的主体思维。

《周易》的“三才之道”鲜明地表达了天人合一的思想，但它同时也含有“人”在“天、地、人”“三才”中居于中心地位之意，这是由于“人”不是一种类似于草木土石的一般存在，而是一种具有天赋主体性的特殊存在。正是这种天赋的主体性，使“人”成为宇宙的中心。但是，《周易》并不主张一味向外探求，以达征服自然之目的，而是一再强调人要常常“反身修德”^②、“恐惧修省”^③，要及时“进德修业”^④，永远“崇德广业”^⑤。这种反复强调自我反省、极端重视道德修养的致思理路，无疑是明显的“自我反思型的内向思维”。

《周易》是一部运用直觉思维相当典型的作品，不仅《周易》本身是一部主要以直觉思维创作的巨帙，即《易传·系辞下》所

① 蒙培元：《中国哲学主体思维》，第1~2页。

② 《易传·象·蹇》。

③ 《易传·象·震》。

④ 《易传·文言·乾》。

⑤ 《易传·系辞上》。

说的“以通神明之德，以类万物之情”，而且《周易》在运用时也必须以直觉思维才能进行。而直觉思维具有鲜明的个体性、偶然性、突发性等特征，故《易传·系辞》说：“神而明之，存乎其人”，“苟非其人，道不虚行”。也就是说，对《周易》大道能够心领神会，并使之在现实情境中澄明，决定于其人的高度悟性和德慧，若不是这样的贤才明哲，易道不会凭空得以实行。这是在强调人的直觉体验，而人在直觉体验时必然自觉不自觉地由内在情感需要出发去考虑问题，带有强烈的意向性特征。此即《周易》的“情感体验型意向思维”。

在中国哲学典籍中，《周易》的实践品格还是相当突出的。它表现为两个方面：一方面，《周易》是中华古人通过仰观俯察、模拟天地万物而创作的一部典籍，是华夏先民在长期改造自然的社会实践中积累的丰富经验的结晶，是他们探求“天地之道”之成果的具体表现。另一方面，《周易》（尤其《易传》）更是中华古人长期自我提升、自我完善的主体实践经验（可比于康德的“实践理性”）的历史结晶，是“天地之道”内化于主体而成为“性命之理”的伟大成果。随着中国文化主流对主体道德践履的不断倡导，《周易》的主体实践品格被日益加强，并成为这一主流的强劲支流。在《周易》中，道德、仁义、忠信、敬慎等伦理词汇经常出现，道德被一再强调，人事吉凶也依道德水平而变化，道德品质高，虽“凶”可转吉；道德品质差，则虽“吉”而实凶。正如北宋大哲张载所指出的：“《易》为君子谋，不为小人谋。”^①因而《周易》不厌其烦地劝戒人要时常“反身修德”，及时“进德修业”，认为只要品德高了，就会万事大吉。《周易》的社会实践品格被日益削弱，而其主体道德实践品格被不断增强。这就是《周易》的“主体实践型经验思维”。

《周易》强调人要不断“反身修德”，永远“崇德广业”，并为我们提供了一个极为高明的理想人格，即“大人”。《易传·文言·乾》曰：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，

①（宋）张载：《易说：系辞下》。

诸子百家与现代文化丛书

与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

这是一种“穷神知化德之盛”的至上道德表征，一种“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”^①的理想人生，一种在纷繁复杂的宇宙万象、人间百态中泰然自若、应对裕如的最高精神境界。这便是《周易》超越感性自我，完成天人合一的“自我超越型形上思维”。

总之，人是《周易》的唯一中心和主题，《周易》的一切都是为了人，为了提高人的物质生活水平，为了加强人的道德修养意识，为了超越人的有限存在，为了实现人的理想境界。此即《周易》的主体思维，它是中国哲学主体思维的重要组成部分。

中国哲学主体思维过分强调了人改造主观世界的一面，而对改造客观世界则大大忽略了，这是不利于人的全面发展的。片面强调这种理论，也会造就出一批精神道德上的巨人，物质文明上的侏儒。几千年封建社会人才的畸形发展已经让我们吃尽了苦头，受尽了凌辱，它只能使人们“平时高谈性与理，临危一死报君王”；使人们在受外国列强欺侮时捶胸顿足，唉声叹气，至多发发牢骚，愤愤不平，甚至以身殉国，壮烈牺牲；使人们食不果腹，衣不蔽体，在漫漫无期的死亡线上可怜地挣扎，这种历史的教训值得记取。

人是由形体和精神两个同等重要的部分构成的统一体，人的全面发展需要高度的物质文明和精神文明，需要同时改造客观世界和主观世界，两者不可偏废。近年来，我国人民的全面发展观念在日益增强，并已付诸实践。这从现代中国人民生活的逐渐丰富上，从越来越多的中国儿童从小就能得到全面的培养上，从我们的身边不断涌现的高层次的审美文化现象中，从各种文化辅导班、培训班热火朝天的喜人景象上，我们都能看出来。而作为一个国家，则需要大力学习西方改造客观世界的物质文明成就，以补中国物质文明之先天不足，这是改革开放的核心任务，也是中国历史上又一场伟大革命。

^① 《易传·系辞上》。

第四章 顺天应人、保合太和的管理智慧

随着社会生产力的不断提高，社会分工日益细密，社会系统日益复杂，于是，社会管理的地位和作用便越来越突出，以至于大到一个国家、一个社会，小到一个组织、一个企业、一个家庭，其运行状态的好坏和最终结果的成败，在越来越大的程度上取决于领导者的管理水平。尤其在今日世界风云变幻、竞争日趋严峻、生存压力不断增大的社会历史背景下，科学有效的管理更成为时代的迫切需要。那么，《周易》这样一部中国古代典籍，能对现代管理有什么启迪呢？

我们知道，《易经》来源于卜筮。而在文化垄断的文明初期，卜筮作为一种由极少数人操纵的极为高级、无比神圣的文化行为，只能是统治阶级用以“神道设教”、安抚大众，从而巩固其统治地位的重要手段。这从《易经》的作者是伏羲、文王、周公等古代最高统治者的传说中即可看出，这便使《易经》及其经典解释《易传》与政治、管理产生了非常密切的关系。《易传·象·屯》明确提出：“君子以经纶。”《易传》的常用主语“君子”、“大人”、“圣人”、“后”、“先王”等主要指谓统治者。《周易》的政治、管理作用在后来被不断强调和重视，遂使它日益成为中国古代治国安邦、经纶济世的一部智慧宝典。

诚如明代政治家张居正在《答胡剑西太史》一信中所指出：

弟甚喜杨诚斋《易传》，座中置一帙常玩之。窃以为六经所载，无非格言，至圣人涉世妙用，全在此书。自起居言动之微，至经纶天下之大，无一事不有微机妙用，无一事不可至命穷神，乃其妙即白着不能殚也，即圣人不能尽也，诚得一二，亦可以超世拔俗矣。^①

现代学者金景芳等认为：“《周易》是政治性很强的书”，“作《易》者的目的归根结底是为统治者治国治民寻求最佳方案。”^② 现代学者余敦康等主张：“《周易》这部书把认识客观规律和人们对这种规律的利用两者结合起来，指导人们根据形势的变化采取正确的决策，实质上是一部‘开物成务’、‘极深研几’之书，也就是一部关于决策管理之书。……其中的思想精髓在以后的历史进程中不断得到新的阐释和发挥，最终形成了一整套中国式的管理学体系。”^③ 国外有人也认为：“《易经》是一本政治家的札记，是一部政治百科全书。”^④ 日本明治维新新闻竟然提出“不知《易》者不得入阁”的政治主张。《周易》在中国古代社会政治管理实路中的长期运用，使其社会政管理思想日益成熟，以致有人介导“经纶易”、“管理易”，以系统研究《周易》的社会政治管理思想。

《周易》在中国古代主要用于社会政治管理，而对经济管理则很少涉及。但经济管理也是管理，也具有管理的一般特性和规律。因此，《周易》有关社会政治管理的一些思想也可适用于经济管理的理论研究和实践活动中。《周易》的管理思想对从预测、决策到实施、反馈的全部管理环节都有重要指导意义。

《周易》管理思想的主要内容有：顺天应人的最高准则，保合太和的价值理想，崇德广业的全面发展，贵易尚简的组织原

①（明）张居正：《张太岳集》卷三十五。

② 金景芳等：《周易全解》，第232、502页。

③ 余敦康：《易学中的管理思想》，《国际易学研究》第3辑，第306、308页，华夏出版社1997年版。

④ Julian K. Shchutskii: Researches on the I Ching, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 55.

则，革故鼎新的改革气魄，尚贤养贤的人才思想，见几而作的时效观念，安不忘危的忧患意识，遏恶扬善的法制建设，君佐佑民的民本思想，垂衣裳而天下治的无为境界。

一 顺天应人的最高准则

“顺天应人”的思想在《周易》中被作为一项最为重要的行为准则而反复提及。

《易传·彖·兑》曰：

兑，说也。刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。

说，同悦。《兑》卦之名为欣喜、和悦之意。《兑》卦二、五两个上下卦的中爻都是阳爻，是为“刚中”；三、上两个上下卦的上爻（上爻有居外之象）都是阴爻，是为“柔外”。“刚中”，阳刚居中，有内心光明正大、刚健诚信之意；“柔外”，阴柔在外，有待人接物平易近人、和蔼柔顺之意。“刚中”与“柔外”兼具一身，“顺乎天而应乎人”，方能万事亨通，悦而中正。否则，有“刚中”而无“柔外”，会阳刚太过，失之暴躁，悦而无亨；有“柔外”而无“刚中”，会阴柔有余，失之谄媚，悦而不正。由于领导者能刚柔并济，顺天应人，表现出身先士卒、吃苦在先的献身精神，因而使下属心悦诚服，甘愿为之效劳，而置万难牺牲于不顾。

北宋大哲学家程颐在《伊川易传》中总论之曰：“说而能贞，是以上顺天理，下应人心，说道之至正至善者也。”此释“顺天”为“上顺天理”，即按照自然规律办事；释“应人”为“下应人心”，即符合人们的普遍心理。

《易传·彖·革》以深刻的历史眼光和进步的民本立场，歌颂了“汤武革命”，认为商汤放夏桀、武王伐商纣都是“顺乎天而应乎人”的伟大革命，都是光明正大、心系天下的正当壮举，都取得了力挽狂澜、拯民水火的历史胜利，消除了现实的黑暗，

改善了人民的处境，推动了社会的发展。此即“文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡”。

由此可以得出结论，“顺天应人”应该是被所有人普遍遵循的最高行为准则，凡事“顺天应人”则吉，否则必凶。尤其是管理者，更负有双重任务：一方面，自己要自觉地按照“顺天应人”的准则办事；另一方面，要引导广大民众遵循“顺天应人”的行为准则。

中国古代哲学主张“天人合一”，尤其强调天道与人道的统一性，即《尚书·泰誓》所谓“民之所欲，天必从之”。作为自然规律的天道固然不可违，而作为天道在人事上的具体表现的人道也绝对不可背。儒家亚圣孟子说的“天时不如地利，地利不如人和”^①，即在强调“应人”的重要性有时甚至胜过“顺天”的重要性。《周易》多次提及“与时偕行”的行为原则，这是在强调“顺天”。《易传·彖·咸》又说“圣人感人心而天下和平”，这又在强调“应人”。而“顺天”实质上也是为了“应人”。《周易》主张，人在任何时候都应遵循“顺天应人”的最高行为准则，这样才会万事顺遂，吉祥亨通。

作为管理者，要自觉地使自己的决策管理行为既“顺天”又“应人”，既“上顺天理”又“下应人心”。具体在目前生存环境不断恶化，生存竞争日益激烈的情况下，管理者要注意增强人们的环境意识和生存能力：一方面要努力引导人们改善自己的生存环境，培养文明的行为习惯，推动大家一起自觉创造一个温馨洁净的优美环境，这既有利于每个成员的身心健康，又有利于人类整体的全面进步；另一方面要努力建立起公平竞争的社会运行机制，设法提高全体成员的生存竞争意识和能力，尽可能使每个成员都能各得其所，扬长避短，充分实现其自己的人生价值。而作为社会全体成员，也应逐渐按照“顺天应人”的行为准则规范自己的言行，提高自身的综合素质（这是自我管理的重要内容），以充分实现自身的天赋价值。

^① 《孟子·公孙丑下》。

二 保合太和的价值理想

“保合太和”可理解为保持最高和谐，维护理想状态，它可用来表达《周易》的最高价值理想。《易传·彖·乾》曰：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”意思是，天道生生不息，变化日新，使万物各得其所，和谐通泰，此乃大自然的利物正道。“太和”原作“大和”，因“大”在古代读为“泰”，故从习惯用法而作“太和”。这里《易传》似乎侧重于讲天道自然方面的“保合太和”，而因为“推天道以明人事”^①是《周易》以至中国哲学、文化的基本特征，所以“保合太和”同样可视为社会人生的最高理想，以及社会管理的终极目标。

“保合太和”在社会管理中的基本表现即是：全体成员和睦融洽，齐心协力，共同为同一目标奋发进取，竭尽全力。这无疑是一种理想的社会管理局面和目标。而要实现这一目标，达到这样的局面，主要是靠管理者的领导艺术。《周易》为我们实现“保合太和”的价值理想提出了一些具体的管理原则和措施。

第一，要实施目标管理，确立远大而高尚的具体目标，这样才会使人心中有数。《周易》认为，宇宙万物及社会人生是变动不居、纷繁复杂的，而处在这样变化日新的大环境中，如果没有坚定的远大目标，则一定会茫然不知所措，以至于随波逐流，一事无成。而《易传·文言·乾》同时指出：“利者，义之和也……利物足以和义。”《易传·系辞下》也主张：“利用安身，以崇德也。”这就是说，在确定具体目标之时，一定要有高尚的动机，而绝不能只顾个人或小团体的利益，而不顾以至于损害集体利益，那样是不道德的行为。而在《周易》看来，不道德行为虽然也许能带来暂时的蝇头小利，但最终将使其身败名裂，自取其咎；只有动机纯洁高尚，目标明确正当，措施得力，组织有方，才能取得最终胜利。

第二，要“各正性命”，充分发挥全体成员的积极性、创造

^① 《四库全书总目》卷一《易类小序》。

性，使之各得其所，英雄有用武之地。美国著名心理学家马斯洛的“需要层次论”认为，每个人最高层次的需要是自我实现的需要。用马克思的话来说，就是发展需要，即人都有发展自己，将自己的本质力量对象化的需要，即平常所说的成就感。因此，在管理实践中，领导者就要努力为全体成员创造一个能充分发挥其聪明才智的良好氛围，使每个成员都能各显神通，享有一定的成就感，从而在一定程度上满足他的自我实现需要。而在这同时，全体成员便会不遗余力地贡献出自己的才智，从而更好地完成管理目标。

第三，要“称物平施”，在分配中应当尽量做到公平合理，皆大欢喜。《周易》提倡的分配原则是“裒多益寡，称物平施”^①，“损上益下，民说无疆”^②。也就是说，要以取多补少、损上益下为原则，把全部财物尽量公平地分配给全体成员，并在必要时宁肯减损一些上层的利益，而绝不能让下层或一线职员吃亏，这样人们便会心悦诚服，继续积极地投入工作。而如果分配不公平合理而有所偏向，则会损伤部分成员或大多数成员的积极性，造成抵触情绪以至强烈冲突，这显然不利于管理目标的实现，更谈不上什么“保合太和”了。

第四，领导者要懂得“阴阳合德”^③的道理。一方面，领导者自己要刚柔并用，避免刚愎自用或优柔寡断；同时要控制组织，令其动静随时，进退有度。另一方面，领导者要注意与群众打成一片，千万不要摆架子，打官腔，自以为高人一等，神气飞扬，而要谦和自然，平易近人，“自上下下”^④，虚怀若谷，使群众乐意亲近。这样才能上下齐心协力，相亲相辅，共创大业。

第五，要“节以制度”，倡导一种勤俭节约、保持节度的正确思想观念和行为方式。《易传·彖·节》曰：“天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”这是说，大自然正是因为保有节度才使四季得以形成，人也应效法大自然的节制美德，随时使自己保持节制并形成制度，这样就不会伤财害民。大自然的资

① 《易传·象·谦》。

②④ 《易传·彖·益》。

③ 《易传·系辞下》。

源是有限的，人类文明取得的成就也是有限的，而人的欲望是无穷的。这就要求管理者引导人们“惩忿窒欲”^①，控制物欲，保持节度，以实现可持续发展，维护整体利益。而在维护整体利益的同时，实质上也就维护了每个人自身的长远利益。

只要稍加注意，我们便会发现，一个成就卓著、前途无量的组织、企业，其各级成员之间的关系一定是和谐融洽、配合默契的，大家共同为同一个目标而努力工作，而且在工作时有一种如同在自己家里的温馨环境和愉悦心态，这样其积极性和创造性就会大大增强，工作效率和质量就会大大提高，从而极大地推动组织、企业的前进。如日本松下公司1972年1月专门成立了改善人际关系的独立机构“HR推进本部”，它的宗旨便是“通过爱和对话创造富有人情味的工作场所”，取得了显著的经济效益。与此相反，如果一个组织的成员之间不能和睦相处，互相诋毁轻视，则该组织即使暂时处于春风得意的大好境地，也不会有什么太大出息。可见，“保合太和”对于一个组织的命运起着多么重要的作用。

如今，我国正在全力构建和谐社会、和谐世界，相信以《周易》的“保合太和”为代表的中国古典思想，会再次显示出不可替代的重要价值。

三 崇德广业的全面发展

《周易》从其“阴阳合德”、“乾坤并建”^②的对立互补思维出发，认为物质文明与精神文明是人类社会的两大支柱，只有二者同时兼重，全面发展，才能促进人类社会的健康进步。

《易传·系辞上》曰：

夫《易》，圣人所以崇德而广业也。

德者，得也，即改造主观世界所得，指人的道德品行，精神

① 《易传·象·损》。

② （清）王夫之：《周易外传·系辞上》。

诸子百家与
现代文化丛书

气质。“崇德”是就内在修养方面而言，推崇、重视提高人的道德水平，即精神文明建设。“广业”是就外在事功方面而言，推广利国利民的伟大事业，即《易传·系辞上》所说的将“事业”“举而错之天下之民”，即物质文明建设。

在《周易》看来，“崇德”与“广业”处于同等重要的地位，二者恰似人类文明的两个翅膀，相辅相成，共同促成了人类文明的不断腾飞。一方面，“崇德”是为了“广业”。《易传·文言·坤》曰：

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

有才德的人品德高尚，通达事理，中正端庄，美德超逸，而只有当他付诸实际行动，建立伟大事功，才可谓是达到美德之极致。

另一方面，“广业”又是为了“崇德”。《易传·系辞下》曰：

精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。

这又是说，精研事物之义理以达到“穷神知化”的胜境，是为了经世致用；而便利器用，改善生活，使身有所安，最终是为了更好地提高人的道德水平。

《周易》这种“崇德”和“广业”、“内圣”与“外王”并重的可贵思想，是一种全面发展的主张，它无疑是极为正确的。遗憾的是，在迄今为止的人类历史上，无论是在《周易》的发祥地还是在外国，无论是在理论上还是在实践中，这种两个文明并重的思想都没有得到充分重视，人类也为此付出了巨大的代价。

在中国历史上，“崇德”的“内圣”方面始终占据绝对优势，“太上立德”、“义以为上”的道德至上主义一直是主流思潮，以至发展出“正其谊不谋其利，明其道不计其功”^①、“存天理，灭人欲”的思想，造成中国近代备受欺辱的悲惨下场。没有物质基础的道德成为空中楼阁，好看但却虚幻。

在西方历史上，则是“广业”方面一统天下，征服自然、利

^① 《汉书·董仲舒传》。

用一切的实用功利思想始终居于主导地位，以至于导致今天的人们在享受优裕物质生活的同时，却空虚厌烦，无聊绝望。没有精神底蕴的物质财富成为僵冷包袱，能用但却沉重。

在今天，我们应吸取历史教训，重新确立《周易》“崇德广业”的正确指导思想。尤其是作为领导者，一定要坚持物质文明与精神文明一起抓的方针，以引导全体成员及组织走向健康进步、全面发展的正确轨道。具体到管理实践中，从积极方面来说，“崇德广业”就是要坚持精神鼓励与物质奖励并重、精神文明指标与物质生产指标并重的原则；从消极方面也一样，要实行舆论压力与经济处罚并重、精神惩罚与物质惩罚兼用的措施。

领导者要设法使全体成员懂得，落后就要挨打，没有强大的经济实力，我们就要遭受欺辱，精神道德也就没有坚强后盾；而没有高度的精神文明，我们就会困于物欲，经济发展也就缺乏后劲；只有精神文明与物质文明并重，才能促使人类社会全面发展。

我国在改革开放之前，极其重视精神文明建设，宣传“人是要有一点精神的”，“毫不利己，专门利人”，但却忽视了物质文明建设，以致造成“政治挂帅”、“阶级斗争，一抓就灵”、“从灵魂深处爆发革命”等指导思想，还有那史无前例的文化大革命。没有坚实物质基础的精神文明为人利用，成为一场痛苦不堪的梦魇。而到改革开放之初，我国由于致力于经济建设，无暇顾及精神文明建设，又在一定程度上导致了道德沦丧，一时间假冒伪劣疯狂猖獗，见死不救的现象屡见不鲜，毒黄赌黑甚嚣尘上，一切向钱看成为“时尚”。它说明，没有精神道德底蕴的物质文明最终必然堕落沉沦。

基于此，我国领导人作出物质文明与精神文明两手都要抓，两手都要硬的决策，并针对当前“道德真空”的严峻现实，更加注重精神文明建设，以提高国民综合素质，以致在神州大地上重新掀起了一股“讲文明，树新风”的热潮。由此我们有理由相信，当前的道德滑坡只是暂时现象，我们国家一定会在两个文明全面发展的道路上迈向辉煌的明天。

四 贵易尚简的组织原则

贵易尚简是《周易》的一项重要主张。《易传·系辞上》开篇第一章便论述道：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。

这是在说，乾坤作为生成宇宙万物的阴阳二气，是以简单平易的方式来显示其智慧才能的；简单平易就容易让人知晓并顺从，从而使人获得亲近的依靠和伟大的事功，成就一番永恒巨大的功勋，而这是有才德之人的盛德大业；乾坤以其简单平易涵盖了天下一切道理。

因此，《周易》极为崇尚简单平易，把它视为最高的美德，即《易传·系辞上》所说的“易简之善配至德”。“易”即平易而不难达，“简”即简单而不繁杂。所谓贵易尚简，就是要尽可能做到简单平易，尽量去掉那些繁杂琐屑、可有可无的细节，以便使主旨突出，结构鲜明，从而使人容易掌握。这是《周易》为我们提示的一项成就伟大事业的重要原则。

具体到社会管理实践中，贵易尚简要求我们在管理的一切环节、所有行为中贯彻简易原则：涉及管理目标、组织宗旨的文件、讲话要明白晓畅，简明平实，使全体成员容易把握，而绝不要故弄玄虚，标新立异，使人不知所云、无所适从；成员要少而精，机构要简而明，只有短小精悍，才能保持无限活力和最高效率，否则，人浮于事，机构臃肿，则难免衰败老朽；一切管理行为都要力求简单平易，讲究效益，努力避免形式主义；塑造组织形象的宣传品也要简明扼要，平易近人，使社会公众乐意接受，而千万不要刻意追求华丽词藻、奇异形式、高深姿态，那样只会弄巧成拙，令人厌恶。

尤其在组织形式、组织机构上，更要注意遵循贵易尚简的原则。在社会政治管理上，我国曾多次实行“精兵简政”的方针政

策，以提高办事效率。在经济管理上，如同美国麦金赛公司咨询专家彼得斯在其与沃特曼合著的《追求卓越》一书中所指出，那些出色成功的公司都相当稳定地保持着最为简单的基本组织形式和最为精悍的人员班子，从而使企业更易于操纵；相反，正如西方经验学派管理学家德鲁克所说，一个效率很低的组织机构往往存在以下症状：管理层次过多，协调和信息沟通困难；由过多的人出席过多的会议；过分注意照章行事以及解决部门间的矛盾；关键人物不能始终注意关键性事务和组织效益。可见，能否贯彻贵易尚简的组织原则，在很大程度上决定着组织效益的高低，并最终决定着组织的前途命运。

在2006年度瑞士洛桑国际管理学院公布的国家和地区综合竞争力中，美国遥遥领先，连续多年雄居榜首。究其原因，有一点极为重要，即贵易尚简。近年来，美国企业家提出“企业重建”，打破原来的金字塔结构，精简管理机构，减少中间环节，缩短生产周期。有人称之为企业管理上的“一场真正的革命”。

建立“小组”是一种极为流行的方式。所谓“小组”，是让企业职工打破原来的部门界限，绕过中间管理层次，直接面向市场和顾客，对公司总体目标负责的一种工作组织形式。

美国波音公司在研制777宽体客机中，组织了200个小组，每组由5~15名人员组成，分别来自工程、制造、财务等不同职能部门，负责研制飞机的某一部件或程序。进入小组后，他们就不再受原部门的控制，可直接作出决策。据调查，在目前美国《财富》杂志排前100名的大公司中，68%成立了各种小组，参加人员占总人数的10%，成效十分显著。

五 革故鼎新的改革气魄

《周易》认为，宇宙万物永远处于变动不居的运动过程之中，社会人生也应同样处于日新月异的永恒变化过程中。因而《周易》提倡人要顺应自然，革故鼎新。《易传·杂卦》曰：“革，去故也。鼎，取新也。”革、鼎是《易经》中的两个卦。“革”意

艾柯卡之所以能扭转乾坤，就在于他善于革故鼎新。他一上任，就下令关闭了 20 个工厂，3 年中裁员 7.4 万人，35 个副总裁先后辞退 33 个，高层部门的 28 名经理撤掉了 24 名，留用员工减薪 12 亿美元，其中最高管理层的各级人员减薪 10%，而他自己的年薪则率先减至象征性的 1 美元。他又从福特公司挖来一些干将，又提拔了一批优秀人才，从而建立了一个拥有一流管理能手和理财专家的指挥班子。同时，在他的多方奔走下，美国国会批准政府给予 15 亿美元的贷款保证，他就用这笔巨款发展新型轿车。通过一系列大刀阔斧的重大改革，克莱斯勒公司终于渡过难关。到 1983 年，公司出现了历史上最高的利润：9.25 亿美元。经过短短的 3 年，公司就提前 7 年还清了贷款。1984 年，公司更取得了 23.8 亿美元的纯利润，拥有 90.6 亿美元的资产。1985 年，克莱斯勒公司在世界汽车制造公司的排名榜中跃居第 5 位。1986 年，克莱斯勒公司的股票涨到每股 47 美元，6 年来其股息增长 860%，雄踞 500 家大公司的榜首，从而创造了一个奇迹。1998 年，克莱斯勒与戴姆勒合并，涉及金额达到 360 亿美元，但合并后的克莱斯勒表现难如人意，这是后话。

美国最大的化学公司杜邦，近年来实施了一系列重大改革措施：全力进行机构改组，尽量减少中间环节；1990 年至今，先后关停并转 58 家附属机构，同时裁减冗员 37000 人。这样，每年可节省行政开支 30 亿美元，盈亏平衡点因此降了 6 个百分点，1996 年杜邦的利润高达 27 亿美元。2001 年总收入为 247 亿美元，净收入 43 亿美元，在《财富》500 家美国最大的工业、服务公司排行榜上名列第 70 位。

可见，在风云变幻的商海中，只有洞察时代潮流，并及时革故鼎新，才能成为人人羡慕的弄潮儿。

六 尚贤养贤的人才思想

《周易》充分肯定人的价值，极为重视人的作用，具体到社会管理上，便集中反映在它的“尚贤养贤”思想上。

《周易》中多次提出“尚贤”、“养贤”。《易传·彖·大畜》曰：“刚上而尚贤，能止健，大正也。不家食吉，养贤也。”《易传·系辞上》曰：“履信思乎顺，又以尚贤也，是以‘自天祐之，吉无不利’也。”《易传·彖·颐》曰：“圣人养贤以及万民。”《易传·彖·鼎》曰：“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”“尚贤”即在社会舆论上要崇尚人才、尊重人才，在社会实践上要提拔人才、重用人才。“养贤”即在物质生活上要优待人才、照顾人才。在《周易》看来，能“尚贤养贤”，则“吉无不利”；不能“尚贤养贤”，则必凶无疑。

《周易》充分强调人才在社会发展中不可替代的重大作用，这是其“尚贤养贤”思想的理论前提。《易传·系辞》曰：

备物致用，立功成器，以为天下利，莫大乎圣人……神而明之，存乎其人……苟非其人，道不虚行……天地设位，圣人成能。

人才是创造物质文明的前锋，传承精神成就的主力，推动历史进步的源泉，开创美好未来的先驱。为了加速人类文明的进步，尊重人才、善待人才是我们唯一的明智选择。

正如古希腊民主政治领袖伯里克利所指出：“人是第一重要的，其他一切都是人的劳动成果。”^①的确，人有卓越的智慧和巨大的潜力，有改天换地的双手和运转乾坤的大脑，他能创造出一切伟大奇迹。尤其是人类中的精英分子——人才，更是推动人类文明进步的开路先锋和主要动力。

周武王的灭商建周，越王勾践的反败为胜，齐桓公的称霸一世，刘邦的以弱胜强，唐太宗的贞观之治，毛泽东的稳坐政坛，克萊斯勒的奇迹中兴，丰田公司的迅速成长，离不开其身后的姜太公、范蠡、管仲、张良、魏征、周恩来、艾柯卡、丰田英二等栋梁之才的巨大作用。

尤其在今天生存竞争空前激烈的历史背景下，人才的重要性更加突出了。谁拥有人才，谁就能立于不败之地。

美国之所以能称霸全球，与其想方设法招揽各国人才有很大

^① [古希腊] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第103页。

关系。我国为实现现代化而提出科技是第一生产力、科教兴国、尊重知识、尊重人才的指导思想和战略决策，无疑是正确的历史抉择。

美国钢铁大王卡内基曾说：“将我所有的工厂、设备、市场、资金全部夺去，但只要保留我的组织人员，四年之后，我仍将是一个钢铁大王。”他以能知人善任而自豪，以至于他为自己写下了这样的墓志铭：“一位知道选用比他本人能力更强的人来为他工作的人，安息于此。”^① 足见他心目中人才的分量。

唐代大文豪韩愈曾说过一句名言：“世有伯乐，然后有千里马。千里马常有，而伯乐不常有。”意思是说，人才是到处都有的，但知人善任的领导者却不是常见的。人才并不是完人，关键在于能否用其所长，容其所短。《易传·象·师》曰：“君子以容民畜众。”一位优秀的管理者能够招揽一大批人，并能扬其所长，容其所短，领导他们共同干出一番事业。秦代名相李斯（？～前208）就此有一段警世名言：“泰山不让土壤，故能成其大；河海不择细流，故能就其深；王者不却众庶，故能明其德。是以地无四方，民无异国，四时充美，鬼神降福，此五帝三王之所以无敌也。”^②

“尚贤养贤”不能只停留在口头上，而要付诸行动。领导者要确实为人才营造一个能充分发挥其才华的良好环境，在工作中予以支持、信任，在生活上予以体恤、照顾，这样才会充分调动人才的积极性、创造性，从而更有利于推动组织的发展。《易传·象·剥》曰：“上以厚下安宅。”就是要求领导者要厚待属下，使其安居乐业。

号称“经营之神”的日本松下集团创始人松下幸之助说过：“企业是由人形成的。”他十分重视人才的作用和价值，并努力为人才创造良好的工作、生活条件。早在1945年他就提出：“如果今后进入自由主义时代，我国将为‘适者生存’的原则所支配。公司要发挥全体职工的勤奋精神，所以必须使各自的生活和工作

① 引自余敦康：《易学与管理学》。

② （秦）李斯：《谏逐客书》。

两方面是安定的。”^① 他善于运用物质手段实行所谓“高福利”政策，并在各分厂设置大量体育娱乐设施，力图在职工中造成这样一种印象：松下公司是“既愉快又赚钱的场所”，以便笼络人才。松下公司也因此而成为享誉全球的电子王国。

美国福特汽车公司的兴衰也说明人才的至关重要性。它于1903年由亨利·福特等人创立，到20世纪20年代，它就荣登当时世界汽车公司的首把交椅。但亨利·福特在处于事业巅峰后，日益骄傲自负，专断蛮横，排斥持不同意见者。他先后剔除了一批为福特公司作出过重要贡献的关键人物，包括他的长期创业搭档库兹恩斯，被称为“推销世界冠军”的霍金斯，被誉为“最伟大的汽车工程师之一”的威利斯，有“技术之魔”美称的埃姆，“机床专家”摩尔根，传送带组装的创始人克朗和艾夫利，曾创制出“凯迪拉克”牌和“林肯”牌汽车的利兰父子，“生产专家”努森，“法律智囊”拉京，等等。人才的大量流失，加上决策失误，致使福特公司市场占有率从1928年开始连年猛跌，1931~1932年亏损1.15亿美元，到1945年每月即亏损900万美元，濒临破产。1945年9月，福特不得不让位给他的孙子亨利·福特第二。亨利·福特上任后，立即重金聘用管理人才，请通用汽车公司副总经理布里奇负责全面指导。布里奇又招揽了一大批人才，进行了一系列改革，迅速结束了长期亏损的局面，当年就扭转了长期亏损状态。此后又经几年努力，终于使福特公司成为美国第二大汽车公司，至今在《财富》美国500强公司名单中仍居汽车业第二位。

◆ 七 见几而作的时效观念

《周易》非常重视“时”这一范畴，认为得时则吉，失时则凶。“见几而作”即是《周易》注重把握时机，强调提高效率的重要命题。

^① 引自叶童：《经营管理大师》，第106~108页，四川人民出版社1995年版。

《易传·系辞下》曰：

知几其神乎！……几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。……君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。

“几”是事物变化的微妙先兆、苗头，能知晓这种精微先兆，真可谓是达到“穷神知化”的胜境了！而有才德之博雅君子能够及时把握这种微妙先兆，果断采取行动，而绝不会坐失良机。他们知道微彰、柔刚的辩证法，动静随时，进退有度，是广大民众无限景仰的杰出人物。

《周易》在强调“见几而作”的同时，又反复提到“与时偕行”，认为只有“时止则止，时行则行，动静不失其时”^①，才能走上健康发展的光明大道。这是主张人们在条件不成熟时，要“遁世无闷”^②，“待时而动”^③，静候时机，“潜龙勿用”^④；条件成熟时再采取行动，“化而裁之”，“推而行之”^⑤，促成变通。

《周易》的这种“见几而作”、“与时偕行”的思想，对身处瞬息万变时代的我们无疑有其重大指导意义，尤其对现代的管理者，其意义更为巨大。它要求我们的管理者要洞察时局，把握良机，果断行动，而绝不可以麻木迟钝，贻误时机，要知道机不可失，时不再来。

“几”的隐秘微妙的特点要求我们，要想“见几而作”，必须具备敏锐的洞察力，而“几”的稍纵即逝的特点则要求我们具备快捷的反应力。可以说，所有成功的领导人、管理者都是能“见几而作”、“与时偕行”的人，而所有失败者则都是反应迟钝、坐失良机的人。一位美国作家曾这样总结成功企业家的共同特质：“他们独具慧眼，能在别人毫无觉察的情况下看出挑战的机会。有些企业家反应迅速，能在瞬息万变的环境中发现机会。有些企业家则干脆自己去主动创造机会。”^⑥ 美国著名企业家艾柯卡曾对

① 《易传·彖·艮》。

② 《易传·文言·乾》。

③ 《易传·系辞下》。

④ 《易经·乾》。

⑤ 《易传·系辞上》。

⑥ 余敦康：《易学与管理学》。

另一位企业家深有体会地说：“你的问题是上过哈佛大学，他们教你在取得所有事实根据以前不要采取行动。你已经掌握了95%的事实数据，要取得其余的5%还得花你六个月的时间。到时候你的事实数据又过时了。因为市场情况不断变化，是不会停下来等你的。人生一世，一切在于掌握时机。”^①

法国白兰地在20世纪50年代闯入美国市场，就是“见几而作”的成功范例。法国白兰地此前已享有盛誉，但还未进入美国市场。如何进入美国市场呢？他们没有采用一般的促销手段，而是选了一个绝妙时机，借美国总统艾森豪威尔67寿辰之际，举行一个隆重的仪式，赠送两桶窖藏67年之久的白兰地作为贺礼，以表达法国人民对美国人民的友好情谊。当他们将这一消息通过各种媒介传到美国时，立即引起了美国公众的极大兴趣。到总统寿辰之日，贺礼由专机运抵美国时，华盛顿竟出现了万人围观的罕见场面。当两桶白兰地由四名英俊的法国青年抬进白宫亮相时，群情沸腾，万人欢呼，有人甚至大声唱起了法国国歌《马赛曲》。美酒驾到的新闻报道、专题特写、新闻照片充斥着当天的新闻媒介。就这样，法国白兰地在一片热烈欢呼声中昂首阔步地走上了美国国宴和家庭餐桌。

八 安不忘危的忧患意识

忧患意识是中国文化的一种重要价值观念和独特人文精神，它“标志着一种根源于高度历史自觉的社会责任感和敢于承担人间忧患的悲悯情怀。这样一种人文价值理想或精神境界，最早、最鲜明，也最集中地体现在《周易》之中。”^②

《易传·系辞下》在论及《易经》的作者和制作年代时说道：

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？

《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之

① 叶童：《经营管理大师》，第393页。

② 萧蓬父：《人文易与民族魂》，载《周易研究》1991年第4期。

事邪？

《易经》是在社会极动荡、人民极苦痛的殷周之际成书的，其作者也是在忧国忧民、忍辱负重的极艰危处境中完成它的，因而《易经》充满了朝乾夕惕、“惧以终始”^①的忧患意识。

《周易》中最鲜明地阐述忧患意识的是《易传·系辞下》对《易经·否》九五爻辞“其亡其亡，系于苞桑”的深刻体悟。

危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。

造成危险、消亡、动乱等后果的主要原因是由于安而忘危，存而忘亡，治而忘乱，由于没有居安思危的忧患意识。因此，我们要时刻警醒自戒，要安而不忘危，要“恐惧修省”^②，要有充分的忧患意识。《易传·系辞下》第七章则三陈九卦，即三次阐明《易经》九个卦的内在意蕴，以为人们指明身处忧患困境时应该加强道德修养的超越之路。

忧患意识绝不是无病呻吟，杞人忧天，患得患失，而是一种洞察宇宙人生，肩负历史重托的高度生存智慧和崇高担当精神。对于身处顺境的人来说，它可提醒其要居安思危，谨慎从事，而万万不可得意忘形、肆意妄为。而对于身处逆境的人来说，它又可激励其辛勤工作，奋发图强，而大可不必灰心沮丧、消沉绝望。

忧患意识不仅对于每个人，而且对于每个组织、每个民族、每个国家以至全人类都有其重要的积极意义。尤其是那些肩负历史重任的“圣人”、领导者，更要有“思患而豫防之”^③、“吉凶与民同患”、“明于忧患与故”^④的深刻忧患意识。这种忧患意识具有更深沉幽远的历史感和更强烈厚重的现实感，这是一种洞察时危、深体民艰的悲悯意识，这是一种心系民生、胸怀天下的博大情怀。有了它，“圣人”就会谦虚谨慎，敬畏戒惧，“如临深

① 《易传·系辞下》。

② 《易传·象·震》。

③ 《易传·象·既济》。

④ 《易传·系辞》。

渊，如履薄冰”^①；有了它，“圣人”就会刚健有为，自强不息，鞠躬尽瘁，死而后已；有了它，“圣人”就会“厚德载物”^②，“容民畜众”^③，襟怀坦荡，“保民无疆”^④；有了它，“圣人”就会修身立德，成己成物，“高山仰止，景行行止”^⑤；有了它，“圣人”就会“乐以天下，忧以天下”^⑥，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”^⑦。

尤其在今日纷繁复杂、剧烈变革的历史大背景下，每一个人，尤其是领导者，更要有充分自觉的忧患意识，紧随潮流，谨慎小心，而千万不可贪图享乐，肆意妄为，以免为风驰电掣的时代所淘汰。

美国柯达公司的教训就是缺乏忧患意识导致衰落的典型。本来，柯达是称雄世界摄影器材市场一百多年的老名牌，在长期的市场竞争中，它曾取得巨大成功，并形成了一个柯达王国。而如今的柯达却夕阳西下，步履维艰。在1950年以前，柯达的发展较为顺利。1950年后，后起之秀开始冲击柯达。尤其是日本富士公司的脱颖而出，使柯达在近20年的竞争中屡遭惨败，使这个风靡全球的名牌，现在不得不裁员4500人，并出卖一部分生意，以渡难关。柯达衰败的原因是它在如日中天之时不能居安思危，而自以为万事大吉，不思进取，而今后悔莫及。美国福特公司也有类似教训。

可见，任何组织，不管它曾经如何辉煌，规模多么巨大，如果不能居安思危，以忧患之心，思忧患之故，变通趋时，就难免衰败凋零的下场。相反，如果一个组织能时刻高度警觉，临深履薄，及时变革，除乱救弊，那么它一定会永远繁荣昌盛。

① 《诗经·小雅·小旻》。

② 《易传·象·坤》。

③ 《易传·象·师》。

④ 《易传·象·临》。

⑤ 《诗经·小雅·车辖》。

⑥ 《孟子·梁惠王下》。

⑦ （宋）范仲淹：《岳阳楼记》。

九 遏恶扬善的法制建设

《周易》认为，社会的正常运行不仅需要道德规范，而且需要法律制度。前者用以引导绝大多数人，后者用以约束极少数人。《周易》有自己一套明确的法制建设思想。

第一，法制的最高宗旨是为了“遏恶扬善”^①，要坚决遏制一切损人利己的恶行，并使有益他人的善举能够发扬光大。第二，要力求做到“明罚敕法”^②，法律一定要严明整肃，不留空子，不得徇私。第三，在“折狱致刑”^③、执行法律时，要“明慎用刑而不留狱”^④，干脆利落，并应德法并用，重视教化，对弃恶从善、改过自新的人要“赦过宥罪”^⑤，宽容赦免。同时，《周易》还指出“议狱缓死”^⑥的原则，即对死刑犯不立即用刑，而是缓期执行，以便教育感化，观其后效。

可见，《周易》的法制建设思想具有浓烈的人道主义色彩，即使在今天看来，也是不落后而极具借鉴意义的。

当前在世界各国，尤其在我国这样的大变革国家，建立一整套严明有效的法律体系，以达到“遏恶扬善”的目的，仍然是一个相当紧迫而艰巨的历史任务。同时，在执行法律尤其是实施重刑时，要慎之又慎，小心从事，防止造成冤假错案；还要兼重道德教化，对能够接受教育、决心弃恶从善的人实行宽大处理。

《周易》的法制建设思想不仅对社会政治管理有借鉴意义，而且对经济管理同样具有启发价值。

在物欲横流、金钱摇身变为“上帝”的时期，经济犯罪成为社会的最大祸害，这就使加强经济管理，减少经济犯罪成为迫切的需要，要求我们建立一套严密的经济法规，并辅以正确的舆论

① 《易传·象·大有》。

② 《易传·象·噬嗑》。

③ 《易传·象·丰》。

④ 《易传·象·旅》。

⑤ 《易传·象·解》。

⑥ 《易传·象·中孚》。

引导，以减少此类犯罪。

具体到企业管理领域，也应健全奖惩制度，并严格实施，以达到“遏恶扬善”、严明纪律的目的。尽管那种无情严惩型的管理模式不为现代管理理论与实践所接受，但这绝不意味着不要严明纪律、严格规章了，那样只能造成“老实人吃亏，奸猾者得利”的反常现象，最终使企业陷入困境。而只有严明纪律，严格规章，恶惩善劝，才能使职员安分工作，积极进取。

“遏恶扬善”实质上就是要从消极和积极两个方面去激励工作。“遏恶”就是要严惩违章违纪行为，不留余地，不徇私情。“扬善”就是要大力表扬先进，树立楷模。这是正反结合、相反相成的激励行为。

而激励原理在现代管理学中是一项重要原理，它导源于组织行为学的一个著名公式：绩效 = 能力 × 激励。这就是说，一个人的工作成绩决定于其个人能力和激励水平两个因素，在能力一定的情况下，激励水平的高低将决定其工作成绩的大小。激励分自我激励和外来激励，这里主要指后者。

可见，“遏恶扬善”的激励措施在管理中是多么重要。“经营之神”、“日本电子工业之父”松下幸之助，曾为了仅有的一次上班迟到 10 分钟，把包括自己在内的八位领导处以减薪的惩罚，引起强烈的良好反响，激励了职员的自觉性、积极性，塑造了企业的良好形象。

这种“遏恶扬善”的激励措施适用于各个管理领域。它的广泛应用，无疑将会为人们创造良好的工作、生活环境，使人们乐于将自己的才智全部奉献出来。

◆ 十 君佐佑民的民本思想

在中国，民为邦本、政在民心的民本思想，一直是社会政治思潮的主流。从《尚书》的“民惟邦本，本固邦宁”^①，到孔子

^① 《尚书·五子之歌》。

的“修己以安百姓”^①，《大学》的“大畏民志，此谓知本”，孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”^②，这一个个震撼人心的光辉命题，奠定了中国民本思想的坚实基础。《荀子·王制》对民本思想有一个绝妙的比喻：“君者，舟也。庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”这很好地说明了民本思想的核心所在。

《周易》作为中国文化的代表经典，同样有着丰富的民本思想。《易传·象·泰》曰：

后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

就是说，统治者（尤其最高统治者）要充分运用自然规律进行管理，以使万物众生各得其所，以此帮助辅佐人民安居乐业。可见，《周易》认为君只是为民服务的公仆，而不是高高在上的天子，君要努力辅佐佑助百姓幸福生活，而不要极力搜刮民脂民膏。这也就是《荀子·大略》说的“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也”的深意所在。

《易传·文言·乾》曰：“居上位而不骄”；《易传·象·乾》曰：“天德不可为首”。这是说，领导者不可自以为居高位而骄纵放肆，自以为是。否则，就只能导致“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅”^③的孤寡人下场。

《周易》认为，领导者要平易近人，“以贵下贱”^④，才会大得民心，受人拥戴；要“省方观民”^⑤，体恤民情，才会上下相亲，“天下和平”；要“损上益下”，博施济众，才会使人安居乐业，“民说无疆”^⑥；要以身作则，“说以先民”^⑦，才会使人竭力效忠，不惜牺牲；要泽及四海，“以继明照于四方”^⑧，才会国泰民安，“其道大光”^⑨；要“容保民无疆”，心怀万邦，才会成为“万夫之望”，治天下如运诸掌上。这些闪光思想对现代管理的各

① 《论语·宪问》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《易传·文言·乾》。

④ 《易传·象·屯》。

⑤ 《易传·象·观》。

⑥⑨ 《易传·象·益》。

⑦ 《易传·象·兑》。

⑧ 《易传·象·离》。

诸子百家与现代文化丛书

个领域仍有其重大启发意义，值得认真学习、借鉴。

毋庸讳言，民本思想的根本目的仍是为了巩固统治阶级的专制统治。但其内含的一个重要而珍贵的价值观念却不能因此而被忽略，这便是它在认识到民心向背之关键、人民力量之伟大的基础上，肯定了广大民众作为人的价值和尊严，孔子的“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”^①，孟子的“人人有贵于己者”的“天爵”、“良贵”^②思想，和《易传·象·大过》的“独立不惧，遁世无闷”，都对人格尊严、人的内在价值作了充分肯定，这与其民本思想是一以贯之的。

我们现代人所提倡和向往的是民主自由，而不是什么民本思想。我们研究民本思想，当然不是要现代人重新拾起民本思想的沉重历史包袱，而是要说明这样一个简单的道理：即历史不能隔断，传统无法抛弃，社会文明的进步是以扬弃传统为前提的；民本思想固然不是民主自由，但民本思想是民主自由的必要历史前奏；如果没有这个前奏，民主自由这个令人振奋的壮丽乐章便成了无源之水、无本之木。

当然，民本思想与民主自由毕竟是两种截然不同的价值理念，有着大相径庭的历史背景和社会意义，从民本思想到民主自由还需要经历艰巨的革故鼎新过程，这便是我们所面临的伟大历史任务：深入研究民本思想，奋勇实现民主自由。

我国领导人很早就提出，要以“全心全意为人民服务”为最高宗旨，要坚持“从群众中来，到群众中去”的群众路线，要以提高广大人民的物质、精神生活水平为最终目标。这些以民本思想为基础的指导方针，在一段时期内密切了干群关系，推动了革命和建设进程。

然而，不知从什么时候起，官僚主义歪风又开始在神州大地猖狂肆虐，连芝麻大的官都趾高气扬，目空一切，视百姓为草芥；他们人浮于事，拖拉推诿，一派衙门作风，严重脱离群众；甚至行贿受贿，贪污腐化，肆意违法乱纪，以至于造成干群关系极其紧张，人民大众义愤填膺、深恶痛绝的局面。但愿“反腐肃

^① 《论语·子罕》。

^② 《孟子·告子上》。

贪”能尽快取得实效，“勤政廉政”迅速蔚为风气。否则，照此下去，难免断送我国现代化建设的美好前程！

在经济管理领域，民本思想主要体现为以人为本，消费者就是上帝，注重产品质量和服务。

美国通用电气公司（GE）业务范围从通用电子产品到电视网络，为自己制定的目标是：不管生产什么，每百万件产品中只能有3.4件次品。正因为如此注重产品质量，所以才使其在2007年度全球最受赞赏公司排行榜中高居榜首。

◆ 十一 垂衣裳而天下治的无为境界

道家学说认为，在社会管理中，“无为而治”乃是最为理想的境界。而“无为而治”这一术语则出自《论语》这一部儒家经典。“无为”并不是无所作为，而是有为的最高表现，“无为”是为了达到“无不为”的化境。所谓“无为而治”，就是说，由于管理者具有极高的领导艺术，虽然表面上看起来他非常清闲，并没有太多作为，但是他所管理的组织却井然有序，兴旺发达。

在中国，“无为而治”的思想主要导源于老子。老子认为，作为宇宙本原的“道”是“无为而无不为”^①的，它“生而不有，为而不恃，长而不宰”^②，生成万物而不占有，有所作为而不自傲，任物成长而不主宰。老子进而主张，“道”是自然无为的，却成就了仪态万方的宇宙万物；人也应效法“道”之无为，“以辅万物之自然而不敢为”^③，顺从自然规律，不可任性妄为；具体到社会管理中，也应努力达到“无为而无不为”的水平，因为“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”^④。只有善于无为，才能达到无不为的理想境界。

无为思想在中国影响深远，就连主张弘毅进取、刚健有为的

① 《老子》三十七章。

② 《老子》五十一章。

③ 《老子》六十四章。

④ 《老子》四十八章。

诸子百家与现代文化丛书

儒家，也有鲜明的无为思想。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^①他认为，天连一句话都不说，而成就了天下万物，人也应效法天的这种无为境界。《孟子·公孙丑上》说的“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”，《中庸》中的“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也”，也同样是把无为而无不为看作政治管理及人生的最高境界。

与老子、孔子、孟子等一样，《周易》也主张无为是最高境界。《易传·系辞下》曰：

黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。

在《周易》六十四卦中，《乾》、《坤》是居于首位的两卦，“乾”象征天，“坤”象征地，天地无为，任物自然，而天下欣欣向荣，万物顺利发展。黄帝、尧、舜效法天地的无为而治，“垂衣裳而天下治”，遂使国泰民安，天下协和。

《易传·说卦》曰：

离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。

“离”是八卦或六十四卦之一，象征太阳、光明、南方，圣人稳居高位，无为而治，“南面而听天下”，如同太阳普照万物，宇宙一片光明，使人民安居乐业，国家长治久安。

“垂衣裳而天下治”的无为思想有其重要的现实意义。在当今社会管理中，面临环境纷繁复杂，各种环节千头万绪，管理者（尤其是最高管理者）如果不能高瞻远瞩，把握全局，有所不为，无为而治，而是事必躬亲，大权独揽，那就难免陷入繁杂琐事而不可自拔，使自己疲于奔命，最后却是出力不讨好，把事情搞糟。

我国领导人提出，要以“有所为，有所不为”作为我国现代社会政治管理的指导思想，这是中国古代无为而治的思想在现代的应用。只有无为，才能无不为；只有有所不为，才能有所为；无为是为了无不为，有所不为是为了有所为；因此，有所不为是

^① 《论语·阳货》。

实现有所为的必要选择，无为实质上是有为的最高境界，它须以有为为坚实后盾和最高目标。

在经济管理领域，目前世界通行的所有权与经营权分离、董事长与总经理分权的企业制度，也可以看作是无为而治的一种表现形式。前述福特公司在 1930 年左右的衰败即与其总裁亨利·福特大权独揽的家长制作风有很大关系。美国经济竞争力高居世界第一的一大原因，是许多企业成立“小组”，下放权力，企业最高管理人员便可以摆脱琐事，对全局大事进行有效操纵。

可见，“垂衣裳而天下治”、“无为而无不为”等中国古代的无为思想，在现代仍有用武之地，值得进一步发扬光大。

诸子百家与现代文化丛书

第五章 仁义诚敬、刚柔并济的道德准则

在人类发展的历史长河中，伦理道德一直是维系社会稳定，推动文明前进的重要动力。它能增进人际情谊，润滑紧张关系，促成和睦相处，达到共同进步。

在中国这个“礼义之邦”，伦理道德曾被强调到无以复加的高度。道德品质是评估人的价值的最高标准以至唯一尺度；道德政治是社会政治制度的理想形态；道德水平是衡量社会文明程度的最高标志；道德境界是人人神往的理想人生境界。一切从道德出发，一切只是为了道德。这种道德至上主义是中国传统文化的一个重要特征。

《尚书》中就已经提出“正德、利用、厚生惟和”^①，以整肃道德规范作为社会政治的首要大事，并认为“皇天无亲，惟德是辅”^②，皇天上帝只保佑道德高尚的人。

《左传》则指出：“太上有立德，其次有立功，其次有立言。”^③以成就美德、垂范后世为最理想的人生境界。

① 《尚书·大禹谟》。

② 《尚书·蔡仲之命》。

③ 《左传》襄公二十四年。

孔子主张：“君子义以为上”^①，“骥不称其力，称其德也”^②，以道德作为最高行为准则和评价标准。

孟子更提出“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也”^③的著名论断，认为道德品质是每个人天赋的、不可否认的内在价值，是每个人神圣不可侵犯的尊贵所在。

荀子进而指出：“天下之要，义为本”^④，“以公义胜私欲”，“以修身自强，则名配尧禹”^⑤，“义胜利者为治世，利克义者为乱世”^⑥，认为道德规范是治国安邦之根本，道德修养是安身立命之关键。

《大学》也说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，主张道德修养是人类立身之根本途径，全部学问之核心内容。

此外，还有西汉董仲舒的“正其道不谋其利，修其理不急其功”^⑦；北宋程颐的“损人欲以复天理”，“饿死事极小，失节事极大”^⑧；南宋朱熹的“天理存则人欲亡”，“革尽人欲，复尽天理”^⑨……

这些思想内容只是从中国道德至上主义的海洋中撷取的一小滴水，但我们从中已经能够看出此海洋之浩瀚雄浑。

《周易》的伦理道德思想即是此汪洋大海的一个重要组成部分。

《易经》虽然最初是占筮之书，但它至晚到春秋时期便已被许多人看作是劝善惩恶的道德教化之书，我们在第三章第一节中看到的穆姜筮例即是明证。《易传·系辞上》曰：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”《易经》是有大才德之人用以崇尚道德、拓广事业的重要经典，“崇德”居首要地位。《易传》的重要特点

① 《论语·阳货》。

② 《论语·宪问》。

③ 《孟子·告子上》。

④ 《荀子·强国》。

⑤ 《荀子·修身》。

⑥ 《荀子·大略》。

⑦ （汉）董仲舒：《春秋繁露·对胶西王越大夫不得为仁》。

⑧ （宋）程颐、程颐：《遗书》卷二十五、二十二。

⑨ （宋）朱熹：《语类》卷十三。

诸子百家与
现代文化丛书

就在于它阐发了《易经》的道德意蕴，如“果行育德”^①、“懿文德”^②、“畜其德”^③、“自昭明德”^④、“反身修德”^⑤等道德修养思想，都是《易传》在《易经》的启发下得出的。

《易传》有一句话可以说是《周易》道德至上思想的点睛之笔，这便是《易传·系辞下》所说的“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也”。意思是说，精研宇宙万物之理以达到神妙的境界，是为了经世致用、服务人民；而人类利用自然以供自己享用从而使身体安泰舒适，乃是为了进一步提高其道德水平。在《周易》看来，人类的一切活动，归根到底，都是为了提高自身及社会的道德水平，人类创造的一切文明都应该是为道德高尚的人服务的，这便是北宋哲学大师张载所谓的“《易》为君子谋，不为小人谋”^⑥。清代易学家焦循则明确提出：“夫《易》者，圣人教人改过之书也”^⑦，认为《易经》的卦爻象、卦爻辞以及孔子之倡明《易经》，其目的都在于引导人们趋吉避凶，改过迁善，提高人的道德修养。

《周易》的伦理道德思想主要有以下七点：立人之道曰仁与义，刚健中正，柔顺宽厚，忠贞诚信，恭敬合礼，谦虚忍让，谨慎戒惧。概言之，则可谓“仁义诚敬，刚柔并济”，仁义为纲，诚敬为本，刚柔并济为基本原则。

一 立人之道曰仁与义

《易传》继承了儒家创始人孔子“仁者爱人”、“义以为上”的道德主张，提出了自己“立人之道曰仁与义”的核心道德命

① 《易传·象·蒙》。

② 《易传·象·小畜》。

③ 《易传·象·大畜》。

④ 《易传·象·晋》。

⑤ 《易传·象·蹇》。

⑥ （宋）张载：《易说·系辞下》。

⑦ （清）焦循：《易图略·原筮》。

题。《易传·说卦》曰：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。

这就是说，圣人创作《易经》的目的，乃是为了顺应宇宙万物的自然规律，以建立阴阳刚柔为本的天地之道和仁义为纲的人伦规范。那么，仁义的具体内涵是什么呢？《易传》并未明确说明，它只是说：“安土敦乎仁，故能爱。……圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁”^①；“君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，……宽以居之，仁以行之”^②；“敬以直内，义以方外”^③；“理财正辞，禁民为非，曰义。……小人不耻不仁，不畏不义”^④。

结合孔子说的“仁者爱人”、“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”^⑤，“君子义以为上”，“君子义以为质，礼以行之”^⑥；孟子说的“仁，人之安宅也。义，人之正路也”^⑦，“仁，人心也。义，人路也”^⑧，“亲亲，仁也。敬长，义也”，“居仁由义，大人之事备矣”^⑨，“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也”^⑩；《礼记》说的“仁者，人也，亲亲为大。义者，宜也，尊贤为大”^⑪，“义者，艺之分、仁之节也……仁者，义之本也”^⑫，“仁者，天下之表也。义者，天下之制也”^⑬，我们可以得出如下结论：

① 《易传·系辞》。

② 《易传·文言·乾》。

③ 《易传·文言·坤》。

④ 《易传·系辞下》。

⑤ 《论语·雍也》。

⑥ 《论语·卫灵公》。

⑦ 《孟子·离娄上》。

⑧ 《孟子·告子上》。

⑨ 《孟子·尽心上》。

⑩ 《孟子·尽心下》。

⑪ 《礼记·中庸》。

⑫ 《礼记·礼运》。

⑬ 《礼记·表记》。

诸子百家与
现代文化丛书

“仁”是一种源于血缘之亲、本于尊重他人的博爱情怀，一种内在的崇高道德境界；谁能达到“仁”的崇高境界和博爱情怀，谁就能成为稳居高位的众生统帅。而“义”是维持社会秩序的一套待人接物的最高道德准则，是使人们为人处世能够公正合宜的社会合理规范，它以“仁”为内在依据，以尊重贤达、敬爱长辈为主要内容，是人之为人所应当遵循的核心行为准则。概言之，仁是天下人共同神往的崇高道德境界；义是天下人共同遵循的合宜道德制度。对于那些不具廉耻仁爱、敬畏正义之德的“小人”，“义”有禁止、杜绝其不义行为的作用。仁是社会的亲和力和凝聚力，义是社会的层次性和秩序性，二者紧密结合，形成一种张力，使社会得以和谐发展。而能够达到仁的境界，符合义的规范，就已臻于人生的理想境界了。

《周易》认为，要达到“仁”的境界，“义”的规范，须经过长期而艰苦的道德修养过程：要“蒙以养正”^①，从小就开始养成正义的行为习惯和道德观念；要“惩忿窒欲”^②，历经控制自己七情六欲，使之合乎道德规范的长期艰苦磨炼；要时时以“养正则吉”^③警醒自己，自觉抵制邪恶的诱惑和侵染，逐渐培养一种强烈稳固的正义感，如此，则将永获吉祥；要“多识前言往行，以畜其德”^④，多从历史上有才德之人的言行中畜养道德智慧；要“反身修德”，常常反省自己的一言一行是否符合道德规范；要“自昭明德”，“懿文德”，“居贤德善俗”^⑤，应使自己的美德善行如日月经天，以感化民众，改善风俗；要“刚健中正”，胸怀磊落；要柔顺宽厚，“含弘光大”，坦荡无私，心系天下；要忠贞诚信，恭敬合礼，及时进德，“非礼弗履”^⑥；要“以虚受人”^⑦，谦虚忍让，谨慎戒惧，敬畏无妄。

历史是公正无私的，甚至有些近人情，许许多多美好的东

① 《易传·象·蒙》。

② 《易传·象·损》。

③ 《易传·象·颐》。

④ 《易传·象·大畜》。

⑤ 《易传·象·渐》。

⑥ 《易传·象·大壮》。

⑦ 《易传·象·咸》。

西会随着时光的流逝而一去不返。但大浪淘沙，沧海桑田，是金子就会永远闪光。的确，当我们蓦然回首，看到中华古老文明的智慧宝典《周易》，看到《周易》的这些道德主张时，我们怎能不为之惊诧？怎能不为之慨叹？为之惊诧的是，中国古老经典《周易》的道德思想对两千年后的当今全人类仍有其不可替代的重大借鉴意义；为之慨叹的是，《周易》的这些闪光思想很长时间以来却被无知地忽略了，以至于造成当今我国道德问题严重得触目惊心。

试想，如果我们能够“蒙以养正”，还会出现这么多受宠不惊、自私狂妄的“小皇帝”、“小公主”吗？如果大家都能仁爱为怀，主持正义，还会有那么多见死不救、假冒伪劣、坑蒙拐骗的丑恶现象吗？如果大家都能“反身修德”，知道“养正则吉”，还会有那么多人脸不红、心不跳地拼命做着丧尽天良的“生意”吗？如果大家都能“自昭明德”、“居贤德善俗”，还会有那么多传媒在光天化日之下、大庭广众之前口出狂言、大放厥词而置新闻道德于不顾吗？如果大家都能“刚健中正”、光明磊落、“含弘光大”、胸怀坦荡，还会有今日自私之风甚嚣尘上的后果吗？如果大家都能“惩忿窒欲”，敬畏戒惧，还会有当今全世界屡禁不止、猖狂蔓延的吸毒、色情、赌博、贪污吗？还会有当今由于人类自私狂妄、一味征服自然而造成的一系列日益严峻的全球问题吗？如果……

但是，历史不能假设，现实如此严酷。所幸的是，亡羊补牢，犹未为晚。我们唯有迅速警醒，从我做起，从现在做起，以人类文明的一切优秀成果充实自己，以高尚博大的道德情操陶冶自己，把自己的全部才智奉献给祖国的现代化事业，把自己的整个生命奉献给全人类的进步事业，中国和人类才会有无限希望。

二 刚健中正

《易经》的第一卦是“乾”，它由六个阳爻构成，是谓纯阳之卦。《易传·说卦》指出，作为八经卦之一的“乾”卦，其性质

为“健”，象征天、圆、君、父、玉、金、冰、大赤、良马等事物。《易传》就此发挥说，“乾”是创造宇宙万物的最初阳气，它纯粹至精，“刚健中正”，生生不息，永远亨通。《易传》进而主张，人也应效法“乾”的这些美德：像“乾”不断创造事物一样刚健有为；像“乾”纯阳精粹一样纯正无邪；像“乾”生生不息一样“自强不息”；像“乾”对待万物一样中正无偏；像天无所不包一样胸怀天下；像君、父对待臣民、子女一样公正无私；像金、玉一样精纯不杂；像大赤一样乐观热情；像千里马一样雄健豪放；像太阳一样光芒万丈。此种“刚健中正”之大德，无疑是《周易》最推崇的绝好美德，是仁义之德的主要内容，是其他美德的大根大本。因而，它是我们最应汲取的道德营养。

“刚健中正”可使我们光明正大，气宇轩昂，襟怀磊落，雄健豪放。它让我们在万事顺遂时不是骄傲自满，止步不前，而是再接再厉，继续奋进；在身处逆境时不是灰心丧气，一蹶不振，而是坚韧不拔，乐观进取；在事业上刚健有为，努力创新；在生活上朝气蓬勃，积极向上；在为人处世时光明磊落，潇洒豪放；在看到邪恶时挺身而出，维护正义；在任何时候都“独立不惧”^①，坚守立场，以至“致命遂志”^②，为实现远大志向而不惜牺牲个人的生命。

正是这种“刚健中正”的美德，铸就了中华民族充溢乾坤的浩然正气，筑成了炎黄子孙刚正不阿的撑天脊梁。孔子“文不在兹”^③、孟子“舍我其谁”^④的伟大抱负；孔子“杀身以成仁”^⑤、孟子“舍生而取义”^⑥的大无畏精神；孟子“至大至刚”、“上下与天地同流”^⑦的“浩然之气”^⑧，《易传》“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，……确乎其不可拔”^⑨的坚强意志；荀子“制天

① 《易传·象·大过》。

② 《易传·象·困》。

③ 《论语·子罕》。

④ 《孟子·公孙丑下》。

⑤ 《论语·卫灵公》。

⑥ 《孟子·告子上》。

⑦ 《孟子·尽心上》。

⑧ 《孟子·公孙丑上》。

⑨ 《易传·文言·乾》。

命而用之”的非凡气魄；《中庸》“可以赞天地之化育，则可以与天地参”的“至诚”境界；诸葛亮的“鞠躬尽瘁，死而后已”；张载的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”^①；文天祥“凛冽万古存，当其贯日月”的《正气歌》；李清照的“生当作人杰，死亦为鬼雄”；林则徐的“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”；秋瑾的“拼将十万头颅血，须把乾坤力挽回”……这些都可谓是“刚健中正”的历史闪光，是中华民族的永恒希望。

三 柔顺宽厚

《周易》认为，有刚无柔、只健不顺、有动无静、只进不退，在现实中是行不通的，也是不可能的。自然和社会变幻不定、纷繁复杂要求我们刚柔并济，健顺合宜，动静随时，进退有度。《周易》在提倡“刚健中正”的同时，又主张柔顺宽厚，认为二者应相辅相成，以达到在繁杂现实中游刃有余、举重若轻之目的。

《周易》中与“乾”卦具有同等重要地位的另一个卦是“坤”卦，它由六个阴爻构成，是谓纯阴之卦。《易传·说卦》认为，作为八经卦之一的“坤”卦，其性质为“顺”，象征地、母、釜、母牛、大舆、文采、大众等事物。《易传》就此发挥说，“坤”是成就宇宙万物的最初阴气，它与“乾”共同生成了宇宙万物，就像母亲和父亲共同生育子女一样；“坤”柔顺处下，“含弘光大”，宽厚善容，“德合无疆”^②。《易传》进而主张，人也应效法“坤”的这些美德：像“坤”顺承“乾”而成就宇宙万物一样柔顺谦卑；像“坤”内蕴成就万物之元气一样“含弘光大”，“德合无疆”；像地承载万事万物一样宽厚博大，“厚德载物”^③；像母爱一样坦荡无私，胸怀宽广；像釜无所不容一样虚怀若谷，

①（宋）张载：《张载集·近思录拾遗》。

②《易传·彖·坤》。

③《易传·象·坤》。

宽容一切；像母牛、大舆载物前进一样忍辱负重，柔中有刚。这种“柔顺宽厚”的德行，即《中庸》所谓的“宽裕温柔，足以有容”，是与“刚健中正”相辅相成的一种美德。只有刚柔并济，健顺合宜，才能无往而不胜。

《周易》认为，刚健中正与柔顺宽厚是两种相反相成的行为方式与道德品质。在具体运用时，要根据特定的现实情境而决定用刚健中正还是用柔顺宽厚。而用柔顺宽厚的目的还是为了培育、体现刚健中正之美德。因而刚健中正更多是指一种内在的道德准则，它是做人的根本原则，因而不可变化不定，随风而倒，而应“立不易方”^①，永保本色；柔顺宽厚则更多是指一种外在的行为方式，它需要随机应变，因时制宜，而不可顽固不化，执著到底。这就是通常所说的“外柔内刚”、“外圆内方”、“绵里藏针”。

《易传·文言·乾》曰：

知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！

《易传·系辞下》曰：

尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。

君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。

这都是说明：退是为了进，柔是为了刚，屈是为了伸，静是为了动；只有真正做到进退有度，动静合宜，从而在纷纭世事面前从容不迫，应对自如，才可谓达到了人生的最高境界。

帛书《易传·易之义》就此有一段更精辟的论述：

万物之义，不刚则不能动，不动则无功，恒动而弗中则[浮]，[此刚]之失也。不柔则不[能]静，不静则不安，久静不动则沉，此柔之失也。……天之义刚建动发而不息，其吉保功也。无柔救之，[则]不死必亡。……[地]之义柔弱沉静[而]不动，其吉[保安也。无]刚文之，则穷贱遭亡。……川之至德，柔而反于方；键之至德，刚而能让。

“川”、“键”为帛书《易经》中的两卦卦名，即是通行本

^① 《易传·象·恒》。

《易经》中的“坤”、“乾”两卦。这就是说，刚健劲动则会建立事功，但若一味劲动，则容易失中，陷于浮躁；柔顺处静则会安宁泰然，但若长久处静，则容易无功，陷于消沉；因此，只有刚健劲动与柔顺处静配合默契，才能使得我们的事业繁荣兴旺！

在这方面，邓小平无疑是一位举世公认的卓越典范。在他那经历坎坷而富于传奇色彩的一生中，他曾经在生活上、事业上遭到无数次重大挫折，而他却没有悲观绝望，他总是能与时推移，泰然处之，养精蓄锐，东山再起，并且起得一次比一次神奇，一次比一次辉煌，一次比一次壮丽！而无论身处中央领袖还是平民布衣，他都能够刚健有为，乐观自强。这便是我们的领袖！这便是我们的总设计师！他刚健中正、柔顺宽厚、能屈能伸、乐观进取的超凡品质，永远值得我们学习和景仰。

柔顺宽厚同样也铸就了中华民族宽厚善容、会通万物的博大胸襟。《易传·系辞》曰：“圣人有以见天下之功，而观其会通”，“天下同归而殊途，一致而百虑”。这都表现着一种“厚德载物”的宽广情怀。

正是这种柔顺宽厚的盛美德行，使我们善于接受和消化外来事物；使佛教在中国生根发芽以至枝繁叶茂；使五十六个民族的兄弟姐妹能和睦共处，携手并进；使五四时期“德赛二先生”在中国盛行一时；使共产党与各民主党派“长期共存，互相监督，荣辱与共，肝胆相照”；使我们冲破了计划经济姓“社”、市场经济姓“资”的思想束缚，建立了社会主义市场经济的理论体系，并开始了空前伟大的实践；使我们提出并倡导了国际通行的“和平共处五项原则”，为我国的现代化建设创造了更加有利的国际环境；使我国改革开放的规模日益扩大，力度、深度不断增加，从而吸收了世界各民族创造的越来越多的优秀成果；使《周易》“保合太和”的价值理想有可能逐渐变为客观现实。

四 忠贞诚信

《周易》反复强调人要有“忠贞诚信”之美德。“忠”即赤

胆忠心之“忠”，意为忠诚无私，全力奉献。“贞”本义为“正”，引申为坚贞不屈之“贞”，意为不畏艰险、坚守正道与节操。“诚”即真实无妄。“信”即真诚无欺。

《易传·文言·乾》曰：

贞者，事之干也。……贞固足以干事。

庸言之信，庸行之谨。闲邪存其诚。

忠信，所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。

这就是说，“贞”之德是成就天下万事之主干，只要坚贞不屈，固守正德，便足以成就一切大事；要慎言谨行，信守承诺，平常之言也要讲信用；要严防邪恶侵扰，存养本心之赤诚；忠诚守信以提高道德水平，言行一致，敢讲真话，以诚实守信处理一切事情，这是保持事业兴旺发达的根本。

忠贞诚信是内在的仁爱之德的自然表现，是外在的社会伦理规范的主要内容，也是高度自信的自然流露，是拥有健全人格和高尚境界的重要标志。

《周易》认为，无论在什么时候，都要坚守忠贞诚信之美德，以保吉祥；否则，如果不能做到忠贞诚信，则难免凶险。《易传·彖》在阐发《坎》卦之辞“有孚维心，亨。行有尚”时说：“行险而不失其信”，即虽处险境但仍忠贞诚信，故得亨通。《易经·中孚》曰：“中孚豚鱼，吉。利涉大川，利贞。”意为因其以忠信虔诚之心对待鬼神，故虽只以豚鱼薄祭，也可获吉利。《易传·彖·中孚》曰：“孚乃化邦也。……中孚以利贞，乃应乎天也。”即谓忠贞诚信之美德足以教化天下，内心诚信而获吉利是顺应天道的结果。可见，在《周易》看来，忠贞诚信是一种顺应天道、永保吉祥的美德。仅在《易经》中，“孚”字就出现了42次之多，其中有30多处可释作“诚”、“信”。足见诚信在《周易》中享有何等重要的地位。

“诚”在另一部儒家经典《中庸》中更受到极力推崇，被提到至高无上的崇高地位。其中说：

诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。

诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。

以“诚”为天之道，为宇宙本体，为人伦至德，为圣人境界，它可以使人穷尽万物性理，参赞天地化育，可以使人经纶济世，泽被天下，更可以使人于天、地鼎立而三，参透自然奥秘，昂首苍茫云天。这可与《周易》之“孚”“诚”相互发明。

忠贞诚信是待所有人以至一切物的德行，而对祖先父母的忠贞诚信则谓之“孝”。“孝”在中国古代受到极端重视，以至有《孝经》列为儒家群经之一。但是《周易》却极少提到“孝”。兹举一例，《易传·彖·萃》曰：“‘王假有庙’，致孝享也。”意为君王亲临宗庙，以祭祖先，表达孝敬怀念之心。《周易》多讲忠贞诚信而极少提到“孝”的原因，大概是因为对他人能忠贞诚信，则对祖先父母能赤诚孝敬就是毫无疑问的了，所以就没必要再唠叨“孝”了。

忠贞诚信（包括孝）在中国古代一直是一种备受推崇的美德，以至到了“君叫臣死，臣不得不死；父令子亡，子不得不亡”的愚忠愚孝的可悲地步。而当今之世，在相当大的范围内，却又走向了假冒伪劣横行无忌、坑蒙拐骗盛极一时、虚情假意人情几无、良心道德随风而丢、有钱便是娘、有利舍命图的“道德真空”。面对这样一种物欲横流、金钱称帝的道德沦丧局面，忠贞诚信无疑应当是一种被首先提倡的美德；因为诚实守信、真心相待、忠于祖国人民、见利思义，是我们现在最需要的道德理念，也是人之为人的基本要求。

五 恭敬合礼

恭敬合礼是《周易》倡导的又一道德准则。“恭”谓谦逊肃敬，“敬”即尊重他人，“礼”指维持社会正常秩序的一整套礼义

诸子百家与现代文化丛书

South

达恭
度的

言·
要内

敬而

德沦丧，认为如此下去，似已无望。是否真的已经到了如此悲观的境地呢？就让我们先来看这样一个真实的故事。

前些年，有一位外国友人曾在天安门广场请三位分别为 5 岁、8 岁、10 岁的中国儿童做这样一个实验：他让三位儿童各牵一根拴着一个小球的小绳，并把三个小球都放在一个小口瓶中；然后他对三个孩子说：“这三个小球就代表你们自己。现在假设瓶内将发生大爆炸，你们三个要迅速离开，而瓶口一次只能通过一个小球，两个或三个要想同时通过就都不能过。听我一喊口令，你们就迅速撤离。”当他喊出了口令，三个小球竟然依次迅速被拉出。他问那个 10 岁儿童：“你为什么不走？”回答是：“我比他俩大，应该先让他俩走！”那个 8 岁儿童对同样的问题答道：“我比他（5 岁儿童）大，应该先让他走！”最后他们达成默契，按年龄从小到大依次迅速离开。外国友人惊叹道：“我曾经在许多国家做过同样的实验，但都没能成功。而只有这次在中国成功了！”联想到孔融让梨的著名故事，以及在当今社会主义精神文明建设中涌现出的许多感人事迹，和孔繁森、李国安、徐虎、李素丽等一大批出现在新时期的人生楷模，我们就会得出自己的结论：这些故事发生在礼仪之邦乃属正常。当前我国道德滑坡是社会转型时期不可避免的暂时现象，我国深厚的礼义文化底蕴将为我们托起道德新世纪的太阳！

六 谦虚忍让

谦虚忍让是与恭敬合礼紧密联系的一种美德，对他人恭敬合礼，则会自然表现出谦虚忍让的美德；自己没有谦虚忍让之德，则不会对他人恭敬合礼。因此便有“谦让”、“谦谦君子”、“谦虚礼让”等说法。

谦虚忍让在我国很早就被作为一项重要的美德而得到广泛流传和普遍认同。早在成书于西周初年的《易经》中就有一个卦称为“谦”。此卦在《易经》六十四卦中很是特别，其特别之处就在于，其他六十三卦的卦爻辞都是有吉有凶，唯独这个《谦》卦

的卦辞、爻辞都是“吉”、“无不利”。足见“谦”之美德在当时已被认为是一种无往而不胜的优秀品德了。

我们就先来分析一下这个《谦》卦。它的卦象由艮下坤上两个经卦构成，艮象征山，坤象征地，本来山比地高，现在山反而自居下位，有谦虚之象，故卦名称为“谦”。其卦辞曰：“亨。君子有终。”意为谦虚忍让的有才德之人，万事亨通，无论做什么，都会有好结果。其初六爻辞曰：“谦谦，君子用涉大川，吉。”意为君子凭借谦让之美德渡越大河（大河也可以象征艰危困境、凶险事件），无往而不济。其六二爻辞曰：“鸣谦，贞吉。”意为有声望而仍能谦虚忍让，所占问之事可得吉利。其六三爻辞曰：“劳谦，君子有终，吉。”意为有功劳而仍能谦让有礼的谦谦君子自然会有好结果，吉利。其六四爻辞曰：“无不利，撝谦。”意为由于更加发挥谦让有礼之美德，因此吉无不利。其六五爻辞曰：“不富以其邻，利用侵伐，无不利。”意为我国不富强是因为邻国侵扰掠夺，故利于行师讨伐以维护正义，无所不利。其上六爻辞曰：“鸣谦，利用行师征邑国。”意为有威望美名而仍能谦让有礼，利于出兵征伐不服统治的邑国。这真是能谦虚忍让则万事亨通，吉无不利，一谦而可获百益。足见谦虚忍让乃最重要之美德。

《易传·象》阐发《谦》卦初六爻辞曰：“‘谦谦君子’，卑以自牧也。”即是说，有才德之君子，就是要以谦卑忍让之美德来加强自我修养；阐发《谦》卦九三爻辞曰：“‘劳谦君子’，万民服也。”意为有功劳而仍能谦让的有才德之人，是万民敬重佩服的杰出人物。

《易传·彖》更充满激情地发挥《谦》卦意蕴说：

“谦亨”，天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可瑜，君子之终也。

意思是说，《谦》卦之所以亨通，是因为天道向下成就万物而显示其光明，地道谦卑处下而地气却要上行，辅助天道；天的规律是减损盛满的而增益虚卑的，地的规律是损坏高满的而流向卑下的，鬼神又总是损害自满者而福佑自谦者，人之常情则是厌

恶自满者而喜爱自谦者；谦虚，尊重他人而自获荣光，自我谦卑而又不可超越，这便是谦谦君子吉无不利的好结果。

《易传·系辞上》阐发《谦》卦九三爻辞曰：

劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。

就是说，有功劳而不自我夸耀，有大功而不自以为有功德，这才是具备了极为深厚的道德；“劳谦”即是说虽有功劳而仍能谦卑自处，甘居人下。这从道德来讲可谓至善至美，从礼仪来讲可谓极尽恭敬；谦虚忍让就是对人恭敬而可以稳居其位的极好美德。

《易传》还有多处强调和提倡谦虚忍让之美德。如《系辞下》曰：“谦以制礼”；《象·乾》曰：“天德不可为首”；《文言·乾》曰：“善世而不伐，……居上位而不骄”；《象·屯》曰：“以贵下贱，大得民也”；《象·咸》曰：“君子以虚受人”，即君子虚怀若谷，对人宽容忍让；《象·益》曰：“损上益下，民说无疆；自上下下，其道大光。”……足见谦虚忍让在《周易》中的重要程度。

《周易》认为，谦虚忍让是一种崇高至大的美德，它能使你万事亨通，逢凶化吉；相反，如果不具备谦虚忍让之美德，则会到处碰壁，吉而转凶。

《易传·文言》在阐发《易经·乾》上九爻辞“亢龙有悔”时说：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”这是说，身居高位者骄傲自满，趾高气扬，不能谦虚忍让，故虽高贵却无人协助，等于没有地位，若有所行动，则必然有灾咎。这便是不能谦虚忍让的下场。

周文王身陷牢狱而能忍辱负重，出狱后亲自拜请布衣姜子牙于渭水之滨，终成兴周灭商之伟烈事功，可谓谦虚忍让之光辉典范；秦始皇统一天下后骄傲自满，狂妄至极，以至于大兴土木，焚书坑儒，企图以严刑峻法统治广大民众，最后使秦朝如昙花一现，成为一个短命王朝；刘邦礼贤下士，虚怀若谷，笼络了一大批文臣武将，并善于用人之长，容人之短，终于由弱小而日益强大，从而成就千秋王业；项羽傲满自负，心胸狭窄，不善于听从部下意见，故而难免陷入四面楚歌、自刎乌江的悲剧下场；唐太

宗胸襟博大，宽容谦让，善于听从臣下不同意见，遂有国泰民安的贞观之治；毛泽东等老一代无产阶级革命家，密切联系群众，谦虚谨慎，戒骄戒躁，勇于自我批评，终于力挽狂澜，扶江山于将倾，拯民众于水火，取得了民族解放和建立新中国的伟大胜利……可见，《尚书》中的那句家喻户晓的名言“谦受益，满招损”，是中华古人长期社会实践经验的智慧结晶，是颠扑不破的人生真理。

谦虚忍让是中华民族的传统美德，在当今生存竞争日益激烈的时代仍应发扬光大。因为谦虚忍让绝不是虚伪、软弱、自卑、退缩，而是真诚、强大、自信、进取的自然表现。这种真诚、强大、自信、进取的健康性格和优良品质，正是使我们在激烈竞争中获得成功的重要心理素质。

七 谨慎戒惧

1949年3月，在神州大地即将全部解放之时，毛泽东在七届二中全会上，十分郑重而严肃地提醒大家：“务必使同志们继续地保持谦虚、谨慎、不骄、不躁的作风。”可见，谦虚与谨慎、不骄与不躁是紧密相联的，它们是保证我们事业成功的重要心理因素。谦虚忍让就会谨慎戒惧，不骄傲自满就不会急躁盲动。

《周易》在提倡谦虚忍让的同时，强调人要谨慎戒惧、敬畏无妄，要有充分的忧患意识。如果说，前面讲的六项道德准则并不是《周易》的特有思想，而是中国儒家以至中国文化的共同主张，那么，这里的谨慎戒惧、敬畏无妄、忧患意识，则在相当程度上可谓是《周易》的特质异彩，中国文化的此项道德观念主要导源于《周易》。

《易传·系辞下》曰：

惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。

就是说，始终保持谨慎戒惧的高度警觉，其主要目的是为了居安思危，免于祸害，这就是《易经》的重要准则。《易传·象·

震》曰：“君子以恐惧修省。”主张把谨慎戒惧、敬畏无妄作为重要的道德修养内容。《易传·文言·乾》曰：“庸言之信，庸行之谨”，连平常的微小言行都要做到忠贞诚信，谨慎小心。

《易经·既济》六四爻曰：“终日戒”，《易传·系辞下》曰：“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也”，认为应该永远谨慎戒惧，尤其在身处安定太平之时，更要居安思危，敬畏无妄，而万万不可贪图安逸，以至于肆意妄为，这样才能使自身泰然无忧，国家长治久安。

《易传·象·需》九三爻曰：“敬慎不败”，能敬畏无妄，谨慎戒惧，就会永远立于不败之地。《履》卦九四爻曰：“履虎尾，愬愬，终吉。”这就是说，遇事像踩到老虎尾巴一样谨慎戒惧，结果一定吉利。

可见，《周易》认为，如果能谨慎戒惧，敬畏无妄，那么遇到再凶险的艰危困境，也能化险为夷；反之，如果不能谨慎戒惧，敬畏无妄，那么即使暂处春风得意之顺境，最终也难免遭遇凶险的后果。《易经》有一个卦就叫“无妄”，由震下乾上两个经卦构成，震象征雷，乾象征天，天下雷鸣，使人惊醒，警醒人们谨慎戒惧，敬畏无妄，故名“无妄”。

商纣王宠爱妲己，于酒池肉林中胡作非为，肆无忌惮，而自取灭亡；周文王身陷囹圄，于艰危险境中临深履薄，恐惧修省，而灭商兴周；越王勾践惨败后卧薪尝胆，忍辱含垢，小心谨慎，暗中奋起，最后终于转败为胜；吴王夫差取胜后忘乎所以，得意扬扬，贪图享乐，骄纵狂妄，最后陷于大败境地；周幽王为博得宠妃褒姒一笑，而假举烽火，愚弄诸侯，以国家军政大事为儿戏，后自食其果；唐明皇专宠杨贵妃，不理朝政，酒色猖狂，夜以继日地在华清池寻欢作乐，终陷马嵬绝境；李自成、洪秀全在取得阶段性胜利后，夜郎自大，肆意妄为，最后功败垂成，悔之晚矣；毛泽东等人在建国前谨慎戒惧，唯恐有所失误，最终推翻了三座大山，缔造了新中国；邓小平在身处险难困境时能临危不惧，谨慎处之，终于能奇迹般地东山再起，成为中国现代化建设的总设计师。……历史的经验教训启示我们，要始终保持谨慎戒惧、敬畏无妄的心理状态，坚决克服骄纵放肆、猖狂妄为的人生

态度，以保证我们事业的成功与发达！

谨慎戒惧、敬畏无妄除了上述人伦道德含义之外，还可以从现代科学（如环境伦理学）的角度赋予其新的内涵：我们要对宇宙万物的严谨秩序和大自然的壮丽美景怀有一种深沉的敬畏之情，此即爱因斯坦所说的“宇宙宗教感情”，而不应对之视而不见或无动于衷；我们要对大自然赐予我们的一切（包括美丽的自然胜景，精美的食物衣料，健壮的身体，健全理智，真挚的感情，难得的缘分等）怀有一种真挚的感激之情，并倍加珍惜，而不应视之为理所当然或无所谓；我们要把人以外的一切事物也看作与人平等的生命存在，对“他们”给予充分尊重；我们不应一味向大自然无限地索取，而应保持谨慎、节制，应有一种自觉维护自然生态平衡，保持宇宙完美神圣的宇宙责任感和使命感，这也利于维护人类整体的长远利益。敬畏无妄、谨慎戒惧的这些含义，实际上是其人伦道德含义的合理扩充，也是作为一个现代文明人所应具备的宇宙伦理情怀。



第六章 自强不息、厚德载物的人生哲学

《周易》是能量无限巨大的太阳，宇宙中的每一个角落都能被它照亮；《周易》是蕴藏无限丰富的宝藏，每一个人都能从中获得取之不尽的营养。我们前面已经大致了解了《周易》在宇宙论、天人观、辩证思维、管理智慧、道德准则等方面能给予我们的重大启迪，我们已经不得不惊叹于《周易》的伟大智慧和无穷魅力。而对于我们每个普通人来说，宇宙论、天人观、辩证思维、管理智慧等似乎又遥远了一些。我们所关心的是实实在在、丰富多彩的生活，是珍贵而又短暂、美好却又有限的人生，是我们应该怎样做才能赋予这短暂的生命以永恒的意义。《周易》在我们最关心的人生问题上能给我们什么教益呢？

中国现代著名学者钱穆曾经指出：《易经》“本来是当时占卜人事吉凶用的书，但中国后代的人生哲学，却由此有所渊源。”^①《易经》虽然最初起源于卜筮而又基本运用于卜筮，但它却几乎与卜筮同时，而由潜在到明显，由小到大地发挥着沟通天人、指导管理、锻炼思维、道德教化、启迪人生的巨大作用。这主要是由于，在那个文化垄断的文明初期，卜筮作为一种由极少数人控制的极为神圣的文化行为，不只是为了简单的预卜吉凶，以使人

^① 钱穆：《中国文化史导论》，第68页，商务印书馆1994年版。

能够趋吉避凶，更是统治阶级用以教化人民的重要手段。这样，《易经》在用于卜筮的同时便发挥了沟通天人，启迪人生的作用。这种作用随着历史的前进日益突显和加剧。到了战国时期，《易传》更从哲学的高度给予极力弘扬，遂使中国文化的各个层面都被深深地刻上了《周易》的烙印。《周易》也就随之成为“群经之首，大道之源”，成为中国文化的主要代表经典，成为人生哲学的无尽宝藏。

《周易》的人生哲学有着极为丰富的内容。实际上我们在前面几章已从不同角度体会到了《周易》人生哲学的浓厚韵味。如第二章中的“圣人成能”、“节以制度”、敬畏无妄、保合太和，第三章中的整体思维、变易思维、主体思维，第四章中的顺天应人、崇德广业、革故鼎新、见几而作、安不忘危，以及第五章的全部内容，这些都可以从人生哲学的角度给予我们启示。而《周易》人生哲学的核心内容乃是：生生之谓易的重生思想，自强不息的拼搏精神，厚德载物的博大胸怀，独立不惧的人格尊严，乐天休命的精神家园，与天地合德的超越胜境。这些思想在漫长的中国文化史上闪现出绚烂夺目的光芒，并在相当程度上构成了中国人的基本人生哲学，塑造了炎黄子孙的典型性格，决定了中国文化精神的主要特征。现代哲学家张岱年就此在《文化与哲学》一书中指出：“‘自强不息、厚德载物’这两点可以看作是中华民族精神的主要表现”，它们“对中国过去的民族精神有决定性的影响”，“是中华民族延续发展的思想基础”。^①而其他四点也同样是中国人生哲学的重要部分和中华民族精神的主要内涵。

一 生生之谓易的重生思想

《易传·系辞》曰：

富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。

天地之大德曰生。

^① 张岱年：《文化与哲学》，教育科学出版社1988年版。

这两句话在《易传》中乃是用来描述和颂扬宇宙万物富有日新、生生不息的运动变化过程和根本性质的。而重生则是指对生命（尤其是人的生命）本身的至上价值的充分肯定、高度重视、极端负责和热情关注。二者看似没有太大关系。但是我们说，对生意盎然的大自然日新月异、朝气蓬勃的运动过程和盛大德性的热情颂扬，正是对生命本身的至上价值之充分肯定和高度重视的合理扩充。因此，《易传》的“生生之谓易”、“天地之大德曰生”，充分表明《易传》有着强烈的重生思想。

《易传》提出“极深而研几”，“彰往而察来”，强调人要努力认识、掌握自然规律，其目的无疑是“备物致用，立功成器”^①，充分运用自然规律为人类创造更多的物质财富，使人类的生活质量不断提高，此即《易传·系辞下》所说的“利用安身”。这只是强调了外在的物质生产生活层面，它对于人是远远不够的。

人之所以为人，更在于他的内在的精神生产生活层面。人类总是希望这两个层面能够互相促进，协调发展，因为这更有利于人类的身心健康，更有利于提高人类的生命质量。《易传》就此明确指出：我们人类既要“进德”、“崇德”，重视精神文明建设，又要“修业”、“广业”，关注物质文明建设，只有“美在其中”并“发于事业”，才是“美之至也”^②。这与《易传·系辞下》所谓的“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也”相互补充，表明《易传》兼重物质文明与精神文明建设，主张全面提高人的生命质量。《易传·系辞下》第二章用整章的大篇幅，带着崇敬赞扬的激动心情，以史诗般的大家手笔，描述了华夏始祖在创造物质文明和精神文明的艰难历史过程中所取得的辉煌成就。

与《易传》不同，《易经》的思想则隐含于其占筮的神秘面纱里，其重生思想当然也不例外。我们知道，《易经》是形成于西周初期的一部占筮之书，而占筮的主要目的乃是使人类能够趋吉避凶或逢凶化吉，趋吉避凶、逢凶化吉则会使人更好地维护自

① 《易传·系辞上》。

② 《易传·文言·坤》。

己短暂而又脆弱的生命，从而使这有限的生命能够在无限的时空中闪现出更加耀眼的光彩。可见，《易经》最初虽然是统治阶级为教化民众、巩固统治而作，但不容否认的是，其深层的制作动机与主要效用仍然是对生命的竭力爱护和热情崇拜。

《周易》的重生思想，与孔子的“未知生，焉知死”^①，老子的“深根固柢、长生久视之道”^②，墨子的“兼相爱，交相利”，“义可以利人，故曰：义，天下之良宝也”^③，孟子的“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”^④，庄子的“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”^⑤等光辉思想，共同铸就了中国文化重生思想的优良传统，使中国文化成为极端关注生命，执著现世人生的一种人文色彩非常浓烈的生命文化。

在前轴心时代的神州大地上，筮祝、卜筮、祭祀在社会生活中占有很崇高的地位，而巫祝、卜筮、祭祀的主要目的便是使人能够预卜吉凶、祈天保佑，以更好地维护这短暂而又脆弱的生命，更健康顺利、快乐幸福地创造自己的完美人生。《易经》便是这一时期中国古人的智慧结晶和文化创造。

如果说，在前轴心时代，中国文化的重生思想还是“小荷才露尖尖角”的话，那么，到轴心时代，中国文化的重生思想便已是一派“万紫千红总是春”的大好春光了。孔子指出：“未知生，焉知死”，主张人应珍惜生命，执著今生，积极入世，刚健有为。他自己便是在这方面身体力行、矢志不渝的光辉典范。在中国文化中，作为与孔子互补而立的老子，不同于孔子刚健有为的人生态度和方式，他以柔顺无为的人生态度和方式表述了与孔子一样的热爱生命、执著现世的精神。老子主张人应柔顺无为，清静寡欲，与世无争，而不要凡事逞强，妄动纵欲，蝇利必得。他提出的“深根固柢、长生久视之道”，无疑是其理论体系的最高宗旨

① 《论语·先进》。

② 《老子》五十九章。

③ 《墨子·耕柱》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

⑤ 《庄子·养生主》。

和人生哲学的核心内容。孔子和老子为中国人提供了两种可以互补的人生策略，基本奠定了中国文化珍爱生命、热恋生活的重要特征。

此后，墨子认为人类应“兼爱”、“非攻”、“节用”、“非命”，不畏艰难，奋力拼搏，充分肯定每个人都具有平等的生存发展权；孟子提出性善论、仁政主张和思想人格，其理论宗旨即是贵生命，重现世；庄子主张“心斋”、“坐忘”、“逍遥游”，“不以物害己”^①，“处乎材与不材之间”，“物物而不物于物”^②，提醒人们不要成为“丧己于物，失性于俗”的“倒置之民”^③。他明确指出，他之所以主张“虚己以游世”，是为了达到“其孰能害之”^④的保身全生、养亲尽年的最终目的。《吕氏春秋·仲春纪·贵生》则高屋建瓴地指出：“圣人深虑天下，莫贵于生。”这句话可以用来概括中国文化珍视生命、热恋生活的重要特征。

从《尚书·大禹谟》中“正德、利用、厚生”的社会政治“三事”，到孔子“未能事人，焉能事鬼”^⑤的圣训警示；从墨子、《易传》、宋明功利学派崇尚功利的可贵思想，到明清之际盛行的经世致用的实学思潮；从老庄表面上似乎弃绝人事而实际上却是更加迷恋尘世的柔弱无为、虚己游世思想，到《吕氏春秋》、《黄帝内经》等相当系统、发达的全生养身学说；从道教那一整套相当复杂的内丹、外丹、导引、祈禳、符篆等方术，到佛教禅宗呵佛骂祖、不立文字、担水砍柴、无非妙道的现世性超越主张；从当今中国五花八门的气功热，到令人眼花缭乱的保健品……我们都不难看出中国文化热恋生命、执著现世的基本性格。

与此形成鲜明对比的是，西方文化中却存在着一股轻视生命、悲观厌世的强劲潮流。自古以来，西方人一直习惯于把自己珍贵的生命轻易地交给一些外在异己的存在，或是至高无上的神灵，或是僵死无情的知识（真理），或是令人虚荣一时的名利，

① 《庄子·秋水》。

②④ 《庄子·山木》。

③ 《庄子·缮性》。

⑤ 《论语·先进》。

或是使人耀武扬威的权力……而自己则只能是整天失魂落魄地去到处追逐、寻觅诸如上帝、知识、名利、权力等一些虚妄外在、僵死无情的东西，到头来却不免落个鸡飞蛋打的悲剧性结局。《圣经》有句著名的箴言：“人若赚得全世界，却丧失了他的灵魂（或译生命），这又有什么益处呢？人还能拿什么去换回灵魂呢？”^①这不是“上帝”在警告西方人吗？而可悲可叹的是，西方人并未引起足够的警觉，反而在轻视生命的道路上越走越远。

这种轻视生命的后果则自然是厌烦人生，这在古代西方人尚处于天真幼稚的童年时代还不明显。到中世纪，西方人已处于“上帝”滥施淫威的统治之下。至近代，西方人又陷入僵死的知识和无情的理性一统天下的泥坑。到现代，西方人更沦入风驰电掣的现代文明的重重包围之中而不能自拔。僵死的机器，杂乱的信息，林立云霄的水泥森林，日益加剧的生活重压等，令人窒息，使人难堪，以致轻视生命、厌烦人生成了现代西方的一种猖狂肆虐、不可遏制的超级瘟疫，一举侵占了现代西方心灵世界的绝对制高点。

现代著名悲观主义哲学家叔本华竟然认为：“人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样的来回摆动着”，“人生的痛苦和烦恼是这样容易激增，以致死亡……竟变为人所企求的，人们自愿向他奔去。”^②这代表了现代西方人的主流心态和真实体验。德国大哲学家尼采则借酒神狄奥尼索斯的养育者和教师西勒诺斯之口，无情地向人类一语道破“天机”：“可怜的浮生啊，无常与苦难之子，你为什么逼我说出你最好不要听到的话呢？那最好的东西是你根本得不到的，这就是不要降生，不要存在，成为虚无。不过对于你还有次好的东西——立刻就死。”^③由此可以看出，现代西方人已悲观绝望到何等地步！现代著名心理学家弗洛伊德竟然把死亡本能与生存本能并列为支配人的一切行为的两种本能。现代心理学家弗罗姆也把“爱死”与“爱生”并列为人的本性中的两种潜

① 《圣经·新约全书·马太福音·16章》。

② [德]叔本华著，石冲白译：《作为意志和表象的世界》，第427、429页，商务印书馆1982年版。

③ [德]尼采：《悲剧的诞生》，第11页。

在的能力。这是心理学家对西方人（尤其现代西方人）心理的深刻领会和把握。德国哲学大师海德格尔则指出：“在世本质上就是烦”，“此在之为此在就是有罪责的”，“连常人本身也一向已经被规定为向死亡存在了”^①。法国哲学家加缪（A. Camus, 1913 ~ 1960）的大作《西西弗的神话》的首句便赫然写着：“真正严肃的哲学问题，只有一个：自杀。”^② 哲学是时代精神的精华，是文化特质的核心。现代西方哲学中的上述思想，无疑也反映着现代西方的时代精神，标示着现代西方文化的重要特征。

文艺作品则更为直率。西方现代艺术早已显示出的怪劣浮躁性、荒诞乖谬性、无生命性乃至反生命性，即是现代西方人心灵扭曲、轻生厌世的真实表露，同时也是他们在“恶心”地控诉着现代工业文明对人的残酷压榨和无情折磨。德国大文豪歌德笔下的浮士德博士所说的“我觉得生存真是麻烦，我情愿死，不愿活在世间”^③，代表了相当多的现代西方人的悲观厌世心态。我们知道，浮士德博士常常被许多历史哲学家、文化学家当作西方文明的典型象征，如斯宾格勒（O. Spengler, 1880 ~ 1936）、方东美。

但我们也不能否认，西方文化中同时有着很强大的热恋生命、执著尘世的思潮。因为人毕竟只能生存于现世，他的生命只有这可怜、短暂而弥足珍贵的一次，西方人当然也不例外。从西方人不辞劳苦、无限追求和永不懈怠的辛勤努力中，从他们心灵的痛苦彷徨、忧郁惆怅的悲剧性体验中，甚至从上述西方人的那些悲观言论中，我们可以看出，他们是在以另一种方式热爱着生命，迷恋着尘世。

古希腊大哲学家伊壁鸠鲁（Epikouros，公元前 341 ~ 前 270）指出：“我们的最终目的乃是得到快乐”，“肉体的健康和灵魂的平静乃是幸福生活的目的。”^④ 文艺复兴时期，法国人文主义思想家蒙田（M. E. de Montaigne, 1533 ~ 1592）更认为：“一个能够正确而真正地享受自己的生存之乐的人，是绝对的并且几乎是神圣

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，第 733、341、305 页。

② [法] 加缪著，杜小真译：《西西弗的神话》，第 2 页，三联书店 1987 年版。

③ [德] 歌德：《浮士德》第一部第四场。

④ 《古希腊罗马哲学》，第 367 页。

的完美的人。”^① 荷兰近代哲学大师斯宾诺莎（B. Spinoza, 1632 ~ 1677）则从人性的高度明确指出：“保存自我的努力乃是德性首先的唯一的。”^② 这种重生思想在西方文化中也极为普遍，并具有相当广泛的影响。

西方的重生思想与中国的重生主张遥相呼应，如出一辙。可见，热恋生命、执著现世的重生思想表述了人类的共同心愿，揭示了人类的本能渴望。“天地之大德曰生”，人类之大本在生。拥有此“生”，就会拥有好胃口，好感觉，好风景，好前程；失去此生，就会失去这一切。这是我们重生的充分理由！也是我们决不能轻生的内在原因！拥有此“生”，就要珍爱此“生”，完善此“生”，实现此“生”，超越此“生”！

◆ 二 自强不息的拼搏精神

人只能生存于今生今世，人的生命只有这有限而珍贵的一次，这是人之所以重生的充分理由。但是，紧接着便产生了另一个也许是更重要的问题：人应该如何重生？人应该怎样渡过这短暂的一生才对得起这极为珍贵的生命？对这个问题的不同回答，便显示出不同的价值取向和人生抉择，同时也造就着高尚的和卑鄙的、伟大的和渺小的、非凡的和平庸的、有意义的和无意义的、积极进取的和消极退避的等各种各样的人生。

《易传》则是这样回答上述问题的：“天行健，君子以自强不息。”^③ 大自然永远处于日新月异、变动不居的运行变化过程之中，从而创造出琳琅满目、朝气蓬勃的万事万物，也显示了自身卓越超凡的伟大创造力和不朽生命力。《易传》认为，人应该效法大自然劲动不息的刚健性格，在这有限的一生中奋力拼搏，以自己勤奋耕耘的莹莹血汗，去不断浇灌这珍贵而美丽的生命之花，使她在苍茫浩渺的无限宇宙中永远闪耀出独特光芒。

①② 引自冒从虎等：《欧洲哲学通史》上卷，第272、431页。

③ 《易传·象·乾》。

《易传》虽然在宇宙论上受到《老子》的极大影响，但在人生观上则反映了与《老子》大相径庭的孔子思想，并进行了相当革新和发扬光大。孔子提倡刚健有为、知难而进、不忧不惧、勇于进取的人生策略和生存方式，他自己便是这种人生准则辉耀千古的卓越楷模。他虽然也说“知天命”^①、“畏天命”^②、“不知命，无以为君子也”^③，容易令人误以为他是一个消极处世的宿命论者，但事实上恰恰相反，他非但不是一个听天由命的人，反而是一个“知其不可而为之”^④，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”^⑤的乐观进取并有着坚强意志的圣人。他一辈子不辞劳苦，周游列国，历尽艰险磨难却仍然毫不畏惧，以致有人戏说他是“累累若丧家之犬”，而他却仍然毫不在乎，继续执著地为实现自己的鸿鹄之志而全力以赴，奋勇拼搏。孔子以其深邃的人生感悟和坚贞的人生实践，为中国文化奠定了崇尚自强不息、刚健有为的可贵品格，从而成为中国人无限景仰的“万世师表”，成为中国文化的重要象征。

《易传》同样体现了孔子的这种刚健自强精神，主张人要“终日乾乾”^⑥，毫不懈怠，要“刚健笃实，辉光日新其德”^⑦，要时常“反身修德”，及时“进德修业”，要“见几而作”，自强不息。……总之，《易传》主张，人在这因其有限而更显珍贵的一生中，应该刚健有为，积极进取，以自己坚持不懈的执著追求赋予这有限的生命以永恒的意义，从而达到“穷神知化”^⑧、独步千古、卓立乾坤、德侔日月的人生境界，成为“与天地合其德，与日月合其明”的真正的人——“大人”^⑨。

《周易》的这种积极入世、自强不息的人生哲学，在中国文化中一直是一种居于主流地位的思潮，有着相当广远的影响。中

① 《论语·为政》。

② 《论语·季氏》。

③ 《论语·尧曰》。

④ 《论语·宪问》。

⑤ 《论语·述而》。

⑥ 《易经·乾》。

⑦ 《易传·彖·大畜》。

⑧ 《易传·系辞下》。

⑨ 《易传·文言·乾》。

国人正是在这种精神的激励下，以自己辛勤的劳动充实完善着自己的人生，同时铸就了举世艳羡的伟大文明。

三 厚德载物的博大胸怀

《易传》在强调人要效法天道的自强不息、刚健有为的优良品格的同时，也提倡人要效法地道的胸怀博大、柔顺恬静的宽厚美德。

大自然在其发展过程中，有时刚健劲动，积极向上，如旭日之东升，春天之繁荣，呈现出朝气蓬勃、一往无前的无限生机和伟大力量；有时又柔顺恬静，休养生息，如海洋之太平，冬日之沉寂，显示出雍容厚重、“德合无疆”的超凡气度和博大胸怀。人也应效法大自然这种动静有时、刚柔并济的运行规律，一方面要有阳刚之气，要刚健有为，拼搏进取；另一方面也要有阴柔之德，在必要时采取柔顺恬静、宽厚忍让的行为方式，避免因一味逞强、无知莽撞的匹夫之勇而使自己陷入进退维谷、四面楚歌的危险窘境，如项羽、拿破仑、希特勒；或因放纵自我、肆意妄为的小人之行而使自己沦入本可避免的困境，如商纣王、唐明皇、路易十五。这也就是孔子说的“小不忍则乱大谋”^①，老子说的“柔弱胜刚强”^②、“弱者道之用”^③，《易传》说的“刚柔者，立本者也”，“尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也”^④的人生真谛。只有采取刚柔并济、劳逸结合、进退顺时、动静有度的行为方式，我们才能充分发挥自己天赋的巨大潜能，用自己的辛勤血汗和无穷智慧实现自己的远大理想，塑造自己的美好人生。

《易传·象·坤》曰：“地势坤，君子以厚德载物。”地载万物而成其广，海纳百川而成其大。人也应效法大地、海洋的这种雍容大度，虚怀若谷，无所不容，会通万物。一方面，要学会欣

① 《论语·卫灵公》。

② 《老子》三十六章。

③ 《老子》四十章。

④ 《易传·系辞下》。

赏和吸取别人的优点，而对其缺点也要采取宽容平和的态度，这样与别人会友好相处，自己也会不断长进，别人同样会在你友好欣赏的目光中不断提高，大家一起在这种其乐融融的和睦气氛中身心愉悦地学习、工作和生活，你好，我好，大家都好，何乐而不为呢？相反，对别人的长处视而不见，而对其短处却横挑鼻子竖挑眼，你看我不顺眼，我看你别扭，大家在一起飞短流长，互相诽谤，处处都是火药味，则于己于人都有百害而无一益，何苦而为之呢？

另一方面，我们的眼光要更高远一些。我们不仅要欣赏和学习我们同类的优点，而且更要欣赏和学习宇宙中的万事万物的长处，如太阳的光明磊落，月亮的高洁清雅，鲜花的亮丽芬芳，绿叶的朴实无华，彩云的超逸雍容，星空的莹澈澄明，高山的巍峨厚重，海洋的浩瀚雄浑，……这样，我们就会博采众生所长，融汇万物英华，将整个宇宙的创造力量集中在自己的创造力量中，从而达到李白所说的那种“揽彼造化力，持为我神通”的理想人生境界。

有了这种雍容大度、厚德载物的博大胸怀，我们就会少一些无知莽撞、骄纵妄为、蛮横逞强，多一些谨慎戒惧、柔顺宽厚、谦虚忍让；我们的世界也就会少一些吵嘴打架、邻里矛盾、家族纠纷，多一些彬彬有礼、邻里情谊、家族和谐；少一些种族冲突、国际争端、残酷战争，多一些民族友谊、国际合作、平等互利；少一些环境恶化、生态失衡，多一些新鲜空气、蔚蓝天空……这样，我们的世界就会变得更美好，我们的身心也会变得更健康，我们的人生也就会变得更亮丽！

清朝后期的腐朽衰败与其闭关自守、自封天朝大国的蠢笨无知，美国今天的繁荣富强与其无所不容的大家风度，德国目前的昔日不再与其较为狭隘的民族主义，日本战后的迅速崛起和盛极当代与其善于吸取他人之长的杰出能力，我国当前的日益兴旺与改革开放以来对外国先进科技的不断引进吸收，其中都有很密切的内在联系。这也充分说明，是否具有宽容大度、无所不包的博大胸怀，将会在很大程度上决定着一个国家、一个民族能否永葆无穷活力，走向繁荣昌盛。

对国家、对民族如此，对个人亦如此。一个有所作为的人，一定是一个懂得刚柔并济、动静适时的人，一个胸怀博大、虚心学习的人，一个宽容大度、善于忍让的人，一个忍辱负重、不畏艰险的人，而决不会是一个不懂得刚柔并济、进退有度的人，一个吹毛求疵、骄傲自大的人，一个怨天尤人、心胸狭窄的人，一个知难而退、半途而废的人。在这方面，说“三人行，必有吾师焉”的孔子，以受宫刑大辱之躯写出“史家之绝唱，无韵之离骚”的司马迁，自己一生清贫而为全人类指明解放之路的马克思，屡遭重挫而越发顽强的光辉典范邓小平，……都是我们应当学习的人生楷模。

四 独立不惧的人格尊严

中国文化重生，但决不意味着它提倡苟且偷生，重生同时含有生应是作为人而享有人格尊严的生之意。在中国文化史上，孔子最早对人的个体价值和人格尊严作了明确肯定，这是他在中国享有无比崇高地位的一个重要原因。他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”^①也就是说，每个人都有自己不可剥夺的独立意志和人格尊严，它标志着每个人生来即享有的生存权利、存在价值和人生意义，这些都是神圣不可侵犯的。他主张每个人无论在何种处境都要充分维护自己的独立意志和人格尊严，提出“君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也”^②，“天下有道则见，无道则隐”^③。他称赞伯夷叔齐“不降其志，不辱其身”^④，钦慕宁武子“邦有道则知，邦无道则愚。其知可及也，其愚不可及也”^⑤，赞扬蘧伯玉“邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之”^⑥。他提出的

① 《论语·子罕》。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·泰伯》。

④ 《论语·微子》。

⑤ 《论语·公冶长》。

⑥ 《论语·卫灵公》。

“仁者爱人”，“为政以德”^①，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”^②，“己所不欲，勿施于人”^③等光辉思想，内含着相当显著的人格平等、尊重他人的主旨。他主张，为了捍卫人格尊严和独立意志，为了实现崇高的人生理想，甚至可以无畏地献出自己珍贵的生命，此即“士见危致命”^④，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”^⑤。

孔子的这些闪光的思想对后世影响极大。孟子的“人人有贵于己者”，“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也”^⑥，“圣人之于民，亦类也”^⑦，“人皆可以为尧舜”^⑧，“穷则独善其身，达则兼善天下”^⑨，“生亦我所欲也，义亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也”^⑩；荀子的“以修身自强，则名配尧禹”，“志意修则骄富贵，道义重则轻王公”^⑪，“君子敬其在己者，而不慕其在天者”^⑫，“圣人之所以同于众其不异于众者，性也……涂之人可以为禹”，“上不循于乱世之君，下不俗于乱世之民。仁之所在无贫穷，仁之所亡无富贵。天下知之，则欲与天下共乐之；天下不知之，则傀然独立天地之间而不畏”^⑬；《礼记·儒行》的“儒有可亲而不可劫也，可近而不可迫也，可杀而不可辱也”，“身可危也，而志不可夺也”……这些闪耀着灿烂光芒的人生智慧，这些高扬着人格尊严的千古绝唱，无疑是对孔子思想的不断完善和光大弘扬。

作为与孟子、荀子时代相近的《易传》，有着与孔、孟、荀同样丰富且极为相似的充分肯定人格独立与尊严的可贵思想。《易传·象·恒》曰：“雷风，恒；君子以立不易方。”唐代孔颖达曰：“方，犹道也。”这就是说，人要效法大自然“天地之道，

① 《论语·为政》。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·子张》。

⑤ 《论语·卫灵公》。

⑥⑧⑩ 《孟子·告子上》。

⑦ 《孟子·公孙丑上》。

⑨ 《荀子·尽心上》。

⑪ 《荀子·修身》。

⑫ 《荀子·天论》。

⑬ 《荀子·性恶》。

恒久而不已也……日月得天而能久照，四时变化而能久成”的客观规律，在任何处境中都要充分保持自己的独立意志和人格尊严，而决不能摇摆不定，与时浮沉，否则，如果朝三暮四，不恒其德，则难免蒙受羞辱、自取其咎的可悲下场。只有随时随地都最大限度地保持自己独立的自由意志和卓然的人格尊严，才会在任何时候都能“独立不惧”^①，“中不自乱”^②，从容应对，泰然处之。

《易传·文言·坤》曰：“天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。”即是说，天地万物有时极其繁荣昌盛，热火朝天，如春暖花开，万紫千红，有时又显得萧条冷清，凄凉宁静，似冬日冰结，万籁俱寂。人也应效法大自然动静有时、一张一弛的客观规律，与时消息，随世推移，天下有道则见，无道则隐，以在这纷纭世事、繁杂乾坤中最大限度地保持自己的独立意志和人格尊严。

天下有道则见做起来较为容易，无道则隐做起来就比较困难了。《易传·象·蛊》称赞《易经·蛊》上九“不事王侯，高尚其事”的超然物外、遗世独立的行为说：“不事王侯，志可则也”，充分肯定和大力颂扬这种保持自己高洁志向和人格尊严的行为，并认为这种行为是堪为世人楷模的。

《易传·彖·困》曰：“险以说，困而不失其所，亨，其唯君子乎！”在艰难险阻、荆棘丛生的困境中，仍然能谈笑自若、坚贞无畏，保持自己意志的自由和人格的独立，这是只有人生境界很高的博雅君子才能做到的！

《易传·文言·乾》的“龙，德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也”；《易传·象·大过》的“泽灭木，大过；君子以独立不惧，遁世无闷”；《易传·彖·明夷》的“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之；‘利艰贞’，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之”等，都是在颂扬于险象环生的艰危困境中，仍然能够充分保持自己人格尊严的高洁行为。

不仅如此，《易传》的主张与孔子“杀身成仁”，孟子“舍生取义”的思想也一脉相承。它主张，在某些极端情况下，人为

① 《易传·象·大过》。

② 《易传·象·履》。

了保持自己的自由意志和人格尊严，为了捍卫自己高尚的情操和美好的理想，甚至要不惜牺牲自己的一切，乃至献出自己最为珍贵的生命。这便是《易传·象·困》所说的“泽无水，困；君子以致命遂志。”

《周易》中的这些捍卫人格尊严的光辉思想，与孔子、孟子、荀子的有关思想交相辉映，相得益彰，共同写出了中国文化坚决维护独立意志和人格尊严的壮丽篇章，一起铸就了中华民族泰山压顶腰不屈的刚直脊梁。现代新儒家的重要代表人物徐复观就此指出：“在中国文化中，才真正有人格尊严。”^①

宋代著名民族英雄文天祥，在他那首传世名诗《正气歌》中，满怀激情地抒写出了中华民族的千古人格绝唱：

天地有正气，杂然赋流形：下则为河岳，上则为日星；于人曰浩然，沛乎塞苍冥。皇路当清夷，含和吐明庭。时穷节乃见，一一垂丹青：在齐太史简，在晋董狐笔，在秦张良椎，在汉苏武节；为严将军头，为嵇侍中血，为张睢阳齿，为颜常山舌；或为辽东帽，沽操厉冰雪；或为出师表，鬼神泣壮烈；或为渡江楫，慷慨吞胡羯；或为击贼笏，逆竖头破裂。是气所磅礴，凜烈万古存。当其贯日月，生死安足论！地维赖以立，天柱赖以尊。……

其中列举了春秋齐国四位太史、晋国史官董狐、秦汉张良、西汉苏武、三国严颜、嵇绍、唐代张巡、颜杲卿、东汉管宁、三国诸葛亮、东晋祖逖、唐代段秀实等人可歌可泣的动人事迹，赞扬了他们顶天立地的高尚人格和浩然正气。炎黄子孙正是凭着这种“凜烈万古存”的浩然正气而创造了举世惊羡的伟大成就，中华民族正是凭着它而屹立于太阳升起的地方。

五 乐天休命的精神家园

《庄子·知北游》曰：“人生天地之间，若白驹之过郤，忽然

^① 徐复观：《中国人文精神之阐扬》，第6页，中国广播电视出版社1996年版。

而已。”然而，就在这极其短暂的一生中，人却被迫在烟波迷茫、无边无际的人生苦海中拼命挣扎，孤独漂泊，并且要遭遇这脆弱的生命难以承受的种种苦难，山崩地裂，洪水猛兽，飓风沙暴，瘟疫战争，……这无穷无尽形形色色的天灾人祸，无时无刻不在覬覦欺凌着人这短暂而又脆弱的生命。

不仅如此，人的悲剧性更在于，他虽然有天赋的卓越主体性和非凡智慧，但是在这苍凉无情的大自然面前，他却只能可怜柔顺地任凭摆布，完全无法掌握自己的命运，并被迫要在凄惶痛楚、绝望无奈中不断劳作，疲于奔命，尽管如此，最后等待他的却仍然永远是那个吞噬一切的无情恶魔——死亡。

这就是人，这就是人的一生。“一受其成形，不忘以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎？！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪？！”^①这种令人悲哀的情状在人类童年时代尚处于萌芽状态，但它随着人类文明的不断进步而日益突显。尤其到现代，人在享受着人类文明进步的一丝可怜恩惠的同时，却被风驰电掣的现代文明拖得精疲力竭，遍体鳞伤。现代人在物质生活日益丰富的今天，并不比过去更舒心悦快，反而被沉重僵死的物质逼迫得痛苦不堪，恐惧惊慌，寂寞无聊，以至几乎要窒息而亡了。他们惶惶不可终日，惴惴难安寝食，深恐天之将倾，地之将崩，整天背着“文明”的沉重包袱四处“流浪”，忙忙碌碌一生最后竟“无家可归”，落得凄凄如失巢之燕的悲惨境地。两千多年前庄子那“茶然疲役而不知其所归”的超前体悟，竟成为现代人最典型而又极无奈的重要特征了，这便是文明的进步，亦或是人类的宿命？

于是，现代人开始迫不及待地呼唤精神家园的诞生，盼望早日回到那恬静安宁、魂牵梦萦的心灵故乡，重新享受那久违的明媚春光，温暖朝阳，清柔细雨，情感交响……而这精神家园、心灵故乡显然不能在别处，只能在每个人自己的心房。这真是“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”。

宇宙人生自身其实是一个东西，就像是半杯水。关键就在于

① 《庄子·齐物论》。

你怎么看它，有的人看到的是还有半杯水可以喝，于是他便能心情舒畅，乐观向上，优游家园，魂在故乡。有的人则看到的是已有半杯水没了，于是他就会灰心沮丧，恐惧惊慌，无家可归，悲观绝望。人与人的差异，民族之间的分野，文化之间的区别，在很大程度上便是由这种视角的不同决定的。

《易传·系辞上》曰：“乐天知命，故不忧。”《易传·象·大有》曰：“顺天休命。”这两句话是说，人在这极其短暂而又弥足珍贵的一生中，应该热情豁达，积极乐观地看待和肯定大自然所赋予自己的一切，并按照自然规律去拼搏进取，自强不息，这样便会使自己的人生乐章更加雄壮辉煌。

的确，人的生命只有这有限而难得的一次，我们又拥有选择的权利、能力和自由，那么，我们与其消极待毙，无所作为，等待命运之神那不可及的怜悯恩赐，不如积极进取，刚健有为，用自己的智慧和双手去奋力创造自己独特而亮丽的人生；与其怨天尤人，悲观绝望，对现实人生愤愤不平，心灰意冷，不如乐观豁达，充满热情，积极肯定和欣赏这现实人生的一切，以愉悦的感觉和祥和的心境去充实自己的美妙时空，并使之永远放射出生命的光亮。这样，整个宇宙中的一切事物就会都带着诗意的感性光辉，对人的全身心发出甜蜜诱人的微笑。

“乐天”才能算是“知命”，“知命”则会促进“乐天”。“乐天”使人乐意“顺天”，“顺天”使人更加“乐天”。“知命”使人能够“顺天”，“顺天”使人益发“知命”。“顺天”然后才能“休命”（使生命更美好），“休命”使人更加“乐天”。“乐天知命”是为了“顺天休命”，“顺天休命”就会更加“乐天知命”。“乐天知命”、“顺天休命”便会使人在自己的精神家园自由徜徉，在幽静的心灵故乡纵情歌唱，并会使人以热情旷达的无畏态度和雄健潇洒的铿锵步伐去直面人生的一切挑战，征服人生的一切磨难，走向自己的光辉理想。这其中关键是个“乐”字，没有它，人生就会暗淡无光，冷清凄惨，令人无聊难挨，空虚厌烦；有了它，人生就会气象万千，春光无限，使人流连忘返，热情向前。不仅《易传》强调“乐天知命”然后才能“顺天休命”，而且整个中国文化都在充分肯定“乐”对于人生的重要价值，在大力倡

导乐观进取的人生态度。

且不说《易经》中“飞龙在天，利见大人”^①，“乘马班如，求婚媾”^②，“自天祐之，吉无不利”^③，“老夫得其女妻”^④，“老妇得其士夫”^⑤，“贯鱼以宫人宠，无不利”^⑥之乐，只就《论语》这部“东方圣经”来看，便足以了解“乐”在中国文化中的特殊地位了。

《论语》开门见山便说：“子曰：‘学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？’”^⑦为学、交友、做人都是在这种其乐融融的愉悦心境中完成的，“乐”贯穿于人生的整个过程，主宰着其人的全部活动。且看《论语》的这些脍炙人口的醒世名言：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”；“知者乐水，仁者乐山……知者乐，仁者寿”；“贤哉，回也！一簞食、一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”^⑧；“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”；“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”^⑨……这其中，“乐”已不再只是一种简单偶然、稍纵即逝的感性愉悦，而已升华为一种道德感与审美体验融为一体的理想人生境界，李泽厚谓之“属伦理又超伦理、准审美又超审美的目的论的精神境界”^⑩。

这可再用所谓“曾点之志”来具体证之。有一次，当孔子问及他的几个弟子有什么志向时，曾点最后从容回答，且与众截然不同。其余几位都说要参加社会事务，作出一定成绩，而曾点却悠然答曰：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”他的志向是，在温暖的暮春时节，与五六个同道，六七个孩童，一起到河边洗澡歌咏，翩翩起舞，

① 《易经·乾》。

② 《易经·屯》。

③ 《易经·大有》。

④⑤ 《易经·大过》。

⑥ 《易经·剥》。

⑦ 《论语·学而》。

⑧ 《论语·雍也》。

⑨ 《论语·述而》。

⑩ 李泽厚：《中国古代思想史论》，第238页。

尽情领略大自然的无限风光，而且在回家时仍然兴致勃勃，禁不住一路欢唱高歌。孔子听后，也被这种旷达情怀和审美境界深深地感染了，赞许地感叹道：“吾与点也！”^①这种热情乐观的人生态度，超然物外的旷达情怀，泰然自若的雍容气度，逍遥飘逸的审美风采，便是人类共同神往的灵魂故乡，是人类安身立命的精神家园，也就是那个人类曾被上帝逐出并将最终凯旋的伊甸园。而这只能基于对宇宙人生的深刻领悟和对纷纭世事的敏锐洞察。

老子的“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”^②；孟子的“乐而忘天下”，“乐之实，乐斯二者，乐则生矣，生则恶可已也？恶可已，则不足之蹈之舞之”^③，“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也”^④，“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”^⑤；庄子的“与物为春”的“天乐”^⑥思想，荀子的“君子乐得其道，小人乐得其欲”等光辉命题，与孔子、《周易》关于“乐”的名言共同铸就了中国文化中“乐”的主体思潮和人生基调。为后来学者所津津乐道，极力推崇和无限神往的“吾与点也”，“孔颜乐处”，即指这种以“乐”为核心内容的悠然自得的生活方式和超尘拔俗的审美境界。

宋明理学兴起，此“乐”越发盛极一时。邵雍的“学不至于乐，不可谓之学”^⑦；程颢的“反身而诚，乃为大乐”，“学至于乐则成矣”^⑧；朱熹的“于万物为一，无所窒碍，胸中泰然，岂有不乐”^⑨；王守仁的“乐是心的本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有乐，而亦常人之所同有”^⑩；王守仁的弟子王艮更作了一首著名的《乐学歌》曰：

① 《论语·先进》。

② 《老子》八十章。

③ 《孟子·离娄上》。

④⑤ 《孟子·尽心上》。

⑥ 《庄子·天道》。

⑦ （宋）邵雍：《皇极经世·观物外篇·心学》。

⑧ （宋）程颢、程颐：《遗书》卷二上、十一。

⑨ （宋）朱熹：《语类》卷三十一。

⑩ （明）王守仁：《传习录》中。

人心本自乐，自将私欲傅，私欲一萌时，良知还自觉，一觉便消除，人心依旧乐，不乐不是学，不学不是乐，乐便然后学，学便然后乐，乐是学，学是乐。^①

“乐”是人的本能需要和最高欲求，更是人生的最高境界，是人所神往的精神家园。人的一切活动都是为了“乐”，“乐”也是人的最大原动力和最终目标。王艮的《乐学歌》对于促进“孔颜乐处”这种审美生态度和境界由精英文化层下贯到大众文化作出了一定贡献。

可见，在中国文化里，没有西方文化那个自制的沉重的原罪大礼包，没有西方相当流行的那种对于人生的荒谬、虚无、厌烦、恐惧、恶心、绝望的特殊感悟（这其中当然有现代文化戕害人性的原因），也没有西方人那种对人类前途心灰意冷的淡漠，更没有作为西方文化精神象征的浮士德博士说的“我情愿死，不愿活在世间”的“豪言壮语”。恰恰相反，在这里，有的是对人的价值的充分肯定和极力高扬，有的是对美好理想社会的乐观眺望和无限神往，有的是“留得青山在，不怕没柴烧”、“野火烧不尽，春风吹又生”这种对人生的乐观主义态度。于是，有的文化学家就称西方文化为“罪感文化”、“耻感文化”、“苦感文化”，而用“乐感文化”来概括中国文化。

中国文化在强调“乐以忘忧”、“乐天休命”对于建立精神家园的重要意义之时，并没有要人们乐得忘乎所以，得意忘形之意。相反，它同时反复提醒人们要有乐不忘忧、居安思危的忧患意识，以防止乐极生悲，安而转危。中国文化的忧患意识，不同于基督教的“怖栗意识”以及佛教的“苦业意识”，它“并非如杞人忧天之无聊，更非如患得患失之庸俗。只有小人才会长戚戚，君子永远是坦荡荡的。他所忧的不是财货权势的未足，而是德之未修与学之未讲。他的忧患，终生无已，而永在坦荡荡的胸怀中”^②。这种忧患意识，“乃是从当事者对吉凶成败的深思熟虑而来的远见，……乃人类精神开始直接对事物发生责任感的表

①（清）黄宗羲：《明儒学案》卷三十二引。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，第12~14页，上海古籍出版社1997年版。

现，也即是精神上开始有了人的自觉的表现”，它决不是一般意义上的忧虑、烦忧、恐惧、苦恼，更不是神情沮丧、悲观绝望，“这种忧患意识，实际是蕴蓄着一种坚强的意志和奋发的精神”^①。它是“一种居安思危的理性精神，……一种基于对人生和宇宙的透彻了解、并为理想之实现而动心忍性的智慧”^②。

在这纷繁复杂、变幻无穷的人生旅途中，忧患意识无疑是一种能够促使我们顺利前进的精神动力。在身处春风得意、万事顺达的顺境之时，它提醒我们要安不忘危，谨慎戒惧，敬畏无妄，“思患而豫防之”^③。而万万不可得意忘形，贪图安逸，不思进取，为胜利冲昏头脑，以至于肆意妄为，傲慢猖狂，自取灭亡；在沦于举步维艰、险象环生的逆境之时，它又能激励我们要朝乾夕惕，临危不惧，忍辱负重，不畏艰险，勇于拼搏，扼住命运的咽喉，而决不要心灰意冷，惊慌失措，一蹶不振，悲观沮丧，以至于无所作为，消沉绝望。因为“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”^④，因为“人无远虑，必有近忧”，因为“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，……然后知生于忧患，而死于安乐也”^⑤，因为“物不可以终通，故受之以否。……物不可以终难，故受之以解。解者，缓也”^⑥。

忧患意识在中国传统文化中是一种非常重要的价值观念和极为独特的人文精神。现代新儒家的重要旗手徐复观甚至把它提升到文化动机的高度来看待，他说：“希腊文化的动机是好奇，中国文化的动机是忧患。”^⑦

前面刚谈到乐天休命、乐感文化，现在又大讲安不忘危、忧患意识，一个乐而忘忧，一个忧心始终，表面上似乎有些不和谐，但实际上二者却是亲同手足，相互依存的。乐天休命使我们满怀热情、积极乐观地投入到玫瑰色的人生中，而忧患意识则会

① 徐复观：《中国人文精神之阐扬》，第141、143页。

② 庞朴：《蓍门散思》，第331页，上海文艺出版社1996年版。

③ 《易传·象·既济》。

④ 《老子》五十八章。

⑤ 《孟子·告子下》。

⑥ 《易传·序卦》。

⑦ 徐复观：《中国人文精神之阐扬》，第3页。

使我们充满欢乐的亮丽生活更加持久，二者在中国古人发达的辩证思维和超前的长远眼光中得到了有机统一，成为中国文化精神中的一对异性龙凤胎。庞朴称之为“忧乐圆融的中国人文精神”^①，可谓精当妙论。我们说，正是这一“乐”一“忧”共同为中国人构筑起挡风遮雨、坚不可摧的精神家园，使得中国人在其中以自己优雅的仪态、雍容的气度、勤劳的双手以及超凡的智慧，创造了举世称颂的灿烂文化，并将以更加坚强自信、昂首云天的光辉形象雄居于世界的东方。对于疲惫不堪、“无家可归”的现代文明中人，这个清雅恬静、云淡风轻的精神家园不是犹如一位品学兼优、才貌双全的妙龄少女一样魅力无穷吗？

六 与天地合德的超越境界

从古希腊德尔斐神庙门前的那句著名箴言“认识你自己”，到中国远古圣王大禹的深刻古训“知人则哲”^②；从山顶洞人身旁的红粉，古人用蚌壳摆成的虎、龙，到古埃及人建造的高耸入云的金字塔；从普罗米修斯那不断被啄食的肝脏，到西西弗斯需要不断推动的那块巨石；从古希腊神话中那个狮身人面女妖斯芬克司的神秘谜语，到中国创世女神女娲照自己在水中的倒影抟土造人的动人神话（基督教也说，上帝在星期六照自己的形象创造了人），……所有这些都在昭示着同样一个真谛：人是哲学永恒的主题，是人类永远困惑不解之谜。

我们热爱生命，迷恋尘世，我们自强不息，厚德载物，我们裁成辅相，保合太和，我们仁义忠信，刚健中正，我们……可是，我们一生这样辛辛苦苦，忙忙碌碌，最终为的又是什么呢？难道是为了生命的重复，一时的名利，无聊的虚荣，抑或片刻的欢娱？还是为了让无常的命运之神炫耀自己的淫威？显然都不是。那又是为了什么呢？我们思考，我们彷徨，我们焦虑，我们

① 庞朴：《蓍门散思》，第338页。

② 《尚书·皋陶谟》。

盼望，盼望能揭开这令人困惑的千古谜团，盼望那云开电射的天启灵光。

人的生命存在是极其有限的，与广袤的时空相比几乎“可以”忽略不计。人的生命也是极度脆弱的，各种各样的天灾人祸随时都可能侵犯甚至剥夺它。而人却坚信，自己的“这个命途不是限于今生的条件和限制上的，而是达到无限的”^①，他一辈子不辞辛苦，碌碌奔忙，就是为了使生命超越有限，更加坚强，从而能够在无限宇宙中永放光芒。超越有限、脆弱、短暂的生命存在，以达至无限、不朽、永恒的人生境界，这无疑是人的本质需要和最高理想，是人的一切行为的真正动力，是人类文明的唯一源泉。这种能动的超越性也就成为人的本质属性。

超越有限必须以有限的存在为前提。因此，人都有强烈的求生本能，《周易》以及人类文化中的重生思想也便由此而产生。人用很大一部分时间和精力来竭力保护其脆弱有限的生命，人的生理需要、安全需要、友情需要、尊敬需要等，也都主要是为了维护其有限的生命存在。而正如荀子所说：“人之生，不能无群。”^② 人类为了对付严酷的生存环境，就需要团结起来，作为集体去进行实践活动（这便是人的社会性的由来），从而有利于保障其脆弱的有限存在。而在这同时，人也就踏上了超越有限的无限征程。

由于不同的自然环境和人文环境对人有着不同的影响，因此超越有限的本质需要也就因人而异了：其中有强弱隐显的差异和表现形式的不同，超越有限的方式便自然是千差万别的了。有的人以其惊人的卓越的文化成就流芳千古，如孔子、贝多芬、康德；有的人以其无与伦比的政治影响名垂后世，如拿破仑、毛泽东；有的人以其令人敬仰的崇高人格而与天地同在，如布鲁诺、江姐；有的人以其平凡处见伟大的光辉形象而与日月齐光，如雷锋；也有的人以其卑劣无耻的丑恶行径遗臭万年，如希特勒；更多的人则以其平凡坚实的步伐，在历史的漫长征途上留下了自己不可磨灭的足迹。

① [德] 康德著，关文译：《实践理性批判》，第164页，商务印书馆1960年版。

② 《荀子·富国》。

每个人都在以他自己的方式超越有限以达至无限，不过，有的人主要是以高尚的、内在的、精神性的、有意义的、审美的方式超越有限，有的人则主要是以卑鄙的、外在的、物质性的、无意义的、非审美的方式超越自我，其中的区别是相当明显而又是不容忽视的。

一个人的生命力（不妨称作超越能）是有限的，而不同的人又有着不等量的超越能。每个人都有适合于他自己的有意义的超越方式，只有以此种方式，他才能充分发挥其有限的超越能，赋予其短暂的生命以永恒的意义，使其有限的存在无限化，从而达到其可能达到的最大程度的不朽，而这无疑是每个人梦寐以求的人生最高理想，是唯一真正的精神家园。

但是，人作为极其有限的生命存在，却不得不向往并不断追求那“不可企及”的无限女神，因而被迫踏上了超越有限的悲壮征程。而其超越有限永远只能是有限的超越，人始终在有限与无限设置的巨大钳子中可怜地挣扎，痛苦地劳作，欲求不得，欲罢不能。那么，他怎么才能摆脱这悲剧性的两难困境呢？

中国哲人庄子早就谆谆告诫我们，人的生命是有限的，而“以有涯随无涯”^①，以短暂求永恒是极其危险的，何不“逍遥游”于“无何有之乡”^②以慰此生呢？

西方理性哲学之集大成者黑格尔同样认为，“人从各方面遭到有限事物的纠缠”，而只有“审美带有令人解放的性质，它让对象保持它的自由和无限”^③，同时使人得以超越有限的存在而达至无限的胜境。

通过历史的审慎考察和现实的认真反思，我们可以得出结论：审美是人超越有限的最佳方式和摆脱悲剧性困境的唯一出路。

这里的“审美”包含艺术审美，但它不仅仅是指艺术审美，而主要是指一种由艺术审美熏陶出来的人生态度和生活样式。它

① 《庄子·养生主》。

② 《庄子·逍遥游》。

③ [德]黑格尔著，朱光潜译：《美学》第一卷，第127、147页，商务印书馆1979年版。

要求我们“对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外”，从而随时使自己处于一种超然物外的“无我之境”^①，这样才能真正做到“应物而无累于物”^②，“物物而不物于物”^③，才能在纷纭世事面前游刃有余，泰然自若，达到“无可无不可”^④，“虽有荣观，燕处超然”^⑤的人生理想，达到“与天地合其德，与日月合其明”^⑥的超越境界。

“采菊东篱下，悠然见南山”的怡然自得，“闲看庭前花开落，漫随天外云卷舒”的超然尘外，“不管风吹浪打，胜似闲庭信步”的雍容气度，都是审美超越的不同形式；对大自然瑰丽美景的陶醉与感激，对宇宙严谨秩序的赞叹与敬畏，对亿万众生的挚友般的超功利性观照，对人类杰出成就的惊异和激动，也是审美超越的具体表现；瞭望丰收在望的庄稼的农民，凝视自己造出的产品的工人，在科学研究中产生“一种无比壮丽的感觉”的学者，在激烈战争中指挥若定的将军，都同样处于审美超越状态。

那么，审美为什么能使人超越有限呢？这是由于“美”乃是在有限中“终于被表现出来的无限事物”^⑦，“是永恒事物的启现”，“是瞬间的持续（永存）”^⑧。加之人对“无限”、“永恒”有着极其强烈的本能渴望，因此，人在审美时便很容易被“美”这位在有限中漫游的无限女神吸引到她的怀抱中去，从而臻于永恒圣洁的人间天堂，这就满足了人超越有限的本质欲望。正是在这个意义上，现代学者李泽厚指出：“美的本质是人的本质最完满的展现，美的哲学是人的哲学的最高级的峰巅。”^⑨也正是在这个意义上，从古希腊的柏拉图、中国先秦的庄子，到德国近代的康德、席勒、谢林、黑格尔，以及德国现代的尼采、海德格尔、马

① 王国维著，滕咸惠校注：《人间词话新注》，第99、34页，齐鲁书社1986年版。

② 《三国志》卷二十八《钟会传》注引何劭《王弼传》。

③ 《庄子·山木》。

④ 《论语·微子》。

⑤ 《老子》二十六章。

⑥ 《易传·文言·乾》。

⑦ [德]谢林著，梁志学等译：《先验唯心论体系》，第120页，商务印书馆1987年版。

⑧ [西班牙]乌纳穆诺：《生命的悲剧意识》，第120页，北方文艺出版社1987年版。

⑨ 李泽厚：《批判哲学的批判》，第436页，人民出版社1984年版。

诸子百家与
现代文化丛书

尔库塞，中国现代的宗白华等无数先知大哲，都对审美投注了高度的重视和殷切的希望，并赋予审美以解放全人类的伟大历史重任！

审美并不一定要有《米洛的维纳斯》、《兰亭序》、《蒙娜丽莎》和《田园交响曲》，也不一定要有澄明的星空、湛蓝的海洋、绮丽的朝霞和莹洁的水仙，以及“落霞与孤鹜齐飞，秋水共长天一色”，“春江潮水连海平，海上明月共潮升”的自然美景，和“竦轻躯以鹤立，若将飞而未翔”，“佩鸣玉以比洁，齐幽兰以争芬”的绝代佳人。其实，每个人自己的大脑就具有令人难以置信的创造力，它有足够的力量随时可以创造出比所有的自然美景和艺术品更加扣人心弦的壮丽画卷（这并不为许多人所理解和接受，但它却是千真万确的事实），从而能够随时使自己跨入无限辉煌的审美时空，随时使自己在瞬间获得永恒！

诚如德国哲学大师康德所说：“美，若果要给它找得一个理想，就必须不是空洞的”^①。的确，真正的审美超越绝不是让人耽于主观幻想，或是游戏人生，它只能深深根植于丰富多彩的现实生活中，只能建立在对现实人生的深邃洞察和热情参与的坚实基础之上，只能导源于对生命的至高无上的爱和对神圣人生的深刻了解之上。

随着文明的日益进步，人的生命时空会在越来越大的程度上成为审美时空。现实的人生会在越来越大的程度上成为审美的人生，人也就在越来越大的程度上成为审美超越主体，成为真正的人。马克思就此指出：“社会的进步就是人类对美的追求的结果”，终将会有那么一天，人会在维纳斯和缪斯的引导下，超越有限的存在而达至无限的胜境，从而“以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质”^②。

从上述的基本观点出发，我们来对《周易》关于人生哲学及理想人格的思想作一全面阐释。

人要想超越有限，首先须以有限的存在为前提，即要全力保

① [德] 康德著，宗白华译：《判断力批判》上卷，第71页，商务印书馆1964年版。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第121～123页，人民出版社1979年版。

护自己的生命。这便是《周易》“天地之大德曰生”的重生思想的理论依据。《易经》起源于卜筮，并长期应用于卜筮。而卜筮的主要目的就是推测人事吉凶，使人能够趋吉避凶，逢凶化吉，从而更好地维护自己脆弱而有限的生命存在。与此同时，人也就开始了超越有限的无限征程。可见，《周易》本身即是中华古人超越有限的智慧结晶和重要依据。

一个人能否超越有限以达至无限，关键在于他在这短暂的一生中采取怎样的人生态度和生存方式：是乐观向上，永怀希望，还是消极悲观，厌烦绝望？是自强不息，积极有为，还是浑浑噩噩，无所作为？对此，《周易》以其“乐天知命，故不忧”^①，“天行健，君子以自强不息”^②，“刚健笃实，辉光日新”^③等光辉命题，给予了我们极为有益的人生启迪。它告诉我们，在人的短暂的一生中，每个人都应该奋发图强，永远乐观，以自己天赋的创造力和超越能铸成独具风采的理想人生，从而实现自身超越有限的本质需要。

一个人的力量是有限的，而超越有限以达至无限，需要具备极强的能力，并付出很大的努力，单靠一个人是绝对不可能的。《周易》启示我们，要“厚德载物”，“容民畜众”，要善于以自己虚怀若谷的博大心胸，博采天地万物的优长，兼容整个宇宙的创造力量于一身，这样才能顺利越过人生海洋，早日达到永恒彼岸。

在超越有限的征途上，有顺境，有逆境，有时春光无限，有时阴雨绵绵。如何正确对待和处理不同的人生境遇，是关系到能否最大限度地实现不朽的关键问题。《周易》对此有其深刻独到的见解。它告诉我们，在身处顺境时，要“终日乾乾”，毫不懈怠，“惧以终始”，居安思危，而不可自鸣得意，骄纵妄为；在身处逆境时，要“反身修德”，处变不惊，“独立不惧”，而不要悲观失望，沉沦堕落；因为乐极生悲，否极泰来，一切事物的运动变化都遵循着阴阳转化、物极必反的自然规律。

① 《易传·系辞上》。

② 《易传·象·乾》。

③ 《易传·彖·大畜》。

《周易》“致命遂志”的思想启示我们，为了超越有限，我们固然有充分的理由珍视生命，但这并不意味着我们可以贪生怕死，苟且偷生；我们是人，就要作为一个真正的人、大写的人而生；因此，在某些非常处境中，为了维护自己神圣不可侵犯的人格尊严，我们要以“千磨万击还坚劲，任尔东西南北风”的刚强毅力，以“我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑”的无畏豪情，与一切邪恶势力作毫不妥协的英勇斗争，为此而不惜赴汤蹈火，不惜献出生命，这更有利于我们超越有限存在而臻于无限极境。李大钊就此指出：“平凡的发展，有时不如壮烈的牺牲足以延长生命的音响和光华。绝美的风景，多在奇险的山川。绝壮的音乐，多是悲凉的韵调。高尚的生活，常在壮烈的牺牲中。”^① 他自己便是舍生取义、名垂千古的光辉典范。

人的一生虽然极为短暂，但它有时又显得有些漫长，以致会使许多人厌烦消沉甚至无聊绝望。这样怎样才能超越有限呢？要想更好地超越有限，必须首先为这脆弱有限的生命寻找一个坚实的安身立命之地，一个坚不可摧的精神家园。《周易》认为，这个精神家园不在别处，就在每个人自己的心中；我们要以“乐天知命”的旷达胸怀，“顺天休命”的积极姿态，去直面清淡的人生，正视胜利与失败，全力营建好我们的精神家园，创造我们的美好未来。

对于超越有限的人生境界，《周易》更是满怀激情地写道：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

这是《易传·文言》阐发《易经》首卦《乾》卦九五爻辞“飞龙在天，利见大人”的一段话。其中，“鬼神”是指万物奇异莫测的变化规律，“先天”意为先于自然规律的变化而行事，“后天”意为后于天时而行事。《乾》卦本身即为纯阳之卦，大吉之象，九五爻又得中得正，雄居一卦至尊之位，好像太阳位居中天，天下一片光明一样，象征万事顺达，事业鼎盛，天下亨通太平，人生臻于极境。《易传》就此进一步阐释道，经过仰观俯察，

^① 李大钊：《牺牲》。

“穷理尽性”的长期实践，掌握了宇宙万物的运动变化规律，达到了“穷神知化”的人生最高境界，因而可以在繁杂乾坤中应对裕如，自由潇洒，尽情发挥自己天赋的超越能，充分达到全人类神往的无限本体，其一切品德言行与天地日月的变化相默契，先于天时而行动，自然的变化会加以顺从，后于天道而行动，又能顺应自然变化的要求。这就是“天人合一”，“与天地合其德”的超越境界。

关于人生的最高境界，《易传·系辞上》更有一段精彩论述：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯于察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

这是赞颂《易》道及圣人境界的一段宏论。也就是说，《周易》与天地大道相一致，所以能包含天下万物的一切法则；圣人以《易》道明察天文地理，则能知晓万物运行的显明和幽隐等现象的内在原因；以《易》道推论事物的终始变化，则会明白万物生成和消亡的原理；依据精气成为生命，其游散为灵魂，则知道鬼神的实质；圣人掌握了《周易》大道，则其德行可与天地相融通，不会违背天地之道，并能周知万物，普利众生，而没有过失；其德行遍达四方而不放纵；对个人的生活际遇，则能泰然处之，并胸怀天下，以仁民爱物为己任；因为圣人已经通过卓有成效的实践，以及高超灵通的悟性，掌握了天地万物的运行规律，超越了有限事物的束缚，故能在变幻莫测的万事万物中与时俯仰，随势屈伸，从容应对，来往自如。

这实际上已经超越了有限的存在，达到了人生的无限胜境，也就是孔子说的“从心所欲不逾矩”^①，孟子说的“上下与天地同

^① 《论语·为政》。

流”^①，庄子说的“天地与我并生，而万物与我为一”^②，张载说的“民吾同胞，物吾与也”^③，王守仁说的“圣人之心，以天地万物为一体”^④，王夫之说的“一片心理就空明中纵横烂漫”^⑤，冯友兰“自同于大全”的“天地境界”^⑥，……人生能达此境，则是极大造化，若非“终日乾乾”，奋发向上，何以臻此至善盛美之人间天堂。

美国著名心理学家马斯洛关于“高峰体验”（peak experiences）的论述，可以极大地帮助我们理解上述思想。马斯洛认为，人的最高层次的需要是自我实现需要，而当它得以满足后，人便会产生“高峰体验”（又叫“神秘体验”，弗洛伊德谓之“海洋感情”）。他以其心理学家特有的锐敏悟性描述“高峰体验”是一种“视野无垠的感觉，从未有过的更加有力但同时又更孤立无助的感觉，巨大的狂喜、惊奇、敬畏，以及失去时空感的感觉”，是“一些极大增强的，有着自我的丧失或自我的超越的体验”^⑦，“是瞬间产生的、压倒一切的敬畏情绪”，“是转眼即逝的极度强烈的幸福感，或甚至是欣喜若狂、如醉如痴、欢乐至极的感觉”；有此体验之时，“他们沉浸在一片纯净而完善的幸福之中，摆脱了一切怀疑、恐惧、压抑、紧张和怯懦。他们的自我意识也悄然消逝。他们不再感到自己与世界之间存在着任何距离而相互隔绝，相反，他们觉得自己已经与世界紧紧相连融为一体”，“感到自己窥见了终极的真理、事物的本质和生活的奥秘”，“像突然步入了天堂，实现了奇迹，达至了尽善尽美”；“在高峰体验中，人们常常能直接窥见上帝的本质，而永恒性也似乎成了现实世界本身的

① 《孟子·尽心上》。

② 《庄子·齐物论》。

③ （宋）张载：《正蒙·乾称》。

④ （明）王守仁：《传习录》卷中《答顾东桥书》，《王阳明全集》卷二，第54页。

⑤ （清）王夫之：《明诗评选》卷五蔡羽《暮春》。

⑥ 冯友兰：《贞元六书·新原人·第七章》，第635页，华东师范大学出版社1996年版。

⑦ [美] 马斯洛著，许金声等译：《动机与人格》，第192~193页，华夏出版社1987年版。

特征，或者换种说法，天堂就在我们的身边”^①。

请注意马斯洛所用的词汇与前述观点的内在关联。“无垠”、“失去时空感”、“自我的超越”、“自我意识也悄然消逝”、“与世界紧紧相连融为一体”等，实际上与《周易》及中国哲学中的“天人合一”思想一致，它们都是人超越有限而达到无限后所产生的心理体验，都是“物我两忘”的审美超越境界。由于人的本质欲望得到满足，因此便会“欣喜若狂，如醉如痴，欢乐至极”，觉得“达到了尽善尽美”，似乎确凿自己已臻于世界之巅，“天堂就在我们的身边”。

^① [美] 马斯洛等著，林方主编：《人的潜能和价值》，第366～367、381页，华夏出版社1987年版。

诸子百家与现代文化丛书

结 语 《周易》对中国人文精神的塑造

在新世纪的太阳普照世界之际，在人类文化飞速发展的历史转折关头，中国这个古老而多难的文明古国，终于以其超凡的智慧，无畏的魄力，解决了“中国向何处去”这一困惑我们几百年的历史难题。而就在我们刚刚摆脱文化大革命的梦魇，全力进行社会主义现代化建设之际，在我们健步行进于社会主义市场经济的康庄大道之时，利己主义、拜金主义思潮随之泛滥成灾，异化文明对中国人造成日益严重的危害，使中国几乎陷入“道德真空”的状态。于是，重建人文精神，拒斥商业文化的拜物教，找回失落的精神家园，便成为时代的迫切需要和现实的重要主题。

关于人文精神的广泛争论，是 20 世纪 90 年代兴起的重要学术热点和文化现象。它上承 80 年代人道主义论战和文化大讨论的思想成果，顺应严峻现实的紧迫要求，以强烈的人文关怀为鲜明特征，创造了颇为丰厚的理论财富。

然而，论者“同归而殊途”，各持己见，众说纷纭。有学者认为：“以伦理、政治为轴心，不甚追求自然之所以，缺乏神学宗教体系的中国文化，更为富有人文精神”，以人为本、天人合一、道德至上、集体主义等，是中国人文精神的主要内容^①；适

① 参见庞朴：《〈中国文化的人文精神〉论纲》，载《光明日报》1986 年 1 月 6 日。

应时代要求，汲取传统营养，重建人文精神，便是一个具有重大现实意义的文化课题。而又有学者主张，与其说中国文化具有人文精神，不如说具有伦理主义（等级主义）精神更为恰当；中国文化从来就没有什么人文精神，当然更谈不上什么重建了。

关于重建人文精神的争论，有一个核心问题须首先明白，也就是人文精神的准确界定。尽管这是一个学术难题，我们很难给出一个严格规范、大家认可的“人文精神”定义，但这的确又是深化人文精神讨论所必须的铺垫。

我们认为，人文精神是指人类创造的闪光价值和崇高理想，是人的积极现实生活的内在支柱，是指向理想人生境界的生命关怀，是推动社会文明进步的主要动力。一句话，人文精神是人类文化的光辉内核和健康心脏。

对人的价值的充分肯定，应是人文精神的本质所在。人的价值的内涵极为丰富，主要包括：人的类价值与人的个体价值，人的生存价值和人的超越价值。人的类价值即是指人类在宇宙万物中的地位和价值，人文精神要求高扬人类在万物中的中心地位和至上价值；人的个体价值则是指每个人在社会中的地位和价值，人文精神主张人人平等，每个人都享有不可侵犯的独立意志和人格尊严。人的生存价值指人在现实世界存在的意义，人文精神充分肯定每个人现实生活的独特价值；人的超越价值指人超越现实世界而存在的意义，人文精神主张每个人都具有超越有限而达至无限的天赋潜能和权利。

作为曾经推动中国人创造了灿烂文明的中国文化，具备自身特有的人文精神。它不同于西方文艺复兴时期反抗上帝统治，高呼人的解放的人文精神，以及现代西方批判文明异化，向往健康人性的人文精神，而有着自己绚烂的特质异彩。

作为在中国文化史上长期被崇奉为“群经之首，大道之源”的重要经典，《周易》无疑会在中国人文精神的塑造过程中发挥极为重大的历史作用。

首先，《周易》的“三才之道”认为“人”是居于“天”、“地”之中的一种存在，这就充分肯定了人在天地万物中的中心地位和至上价值；又以“天地设位，圣人成能”，“裁成天地之

诸子百家与现代文化丛书

道，辅相天地之宜”的神来之笔，大力高扬了使人顶天立地的天赋的主体性。

其次，《周易》又以“独立不惧，遁世无闷”，“不易乎世，不成乎名……确乎其不可拔”，“致命遂志”，“立不易方”等光辉命题，充分肯定了每个人都具有自己的独立意志和人格尊严，并以为这是每个人神圣不可侵犯的天赋价值，是人之为人所必须具备的内在根据。

再次，《周易》以“生生之谓易”，“备物致用，立功成器”，“利用安身”，“精义入神，以致用也”等重要思想，对人在现实世界的生存价值给予充分肯定和热情关注，要人们珍视这短暂的一生，投入到玫瑰色的人生中，以达到实现自我、超越自我的美好境界。

最后，《周易》以“与天地合其德，与日月合其明”，“范围天地之化而不过”等闪光思想，描绘了人超越有限而达到的与天地同在，与日月齐光的无限胜境，激励人们奋发进取，勇于拼搏，全力塑造自己的亮丽人生。

总之，《周易》对人的价值作了全面充分的肯定，具有鲜明的人文精神，它基本融摄了中国文化人文精神的主要内涵。正是这种人为“万物之灵”，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，“利用厚生”，“仁者以天地万物为一体，莫非己也”^①的浓烈人文精神，成为中国人坚不可摧的人生支柱，使其不断地超越有限，充分地实现自我，从而日益成为卓立乾坤、昂首云天的真正的人。

《周易》对铸造中华民族精神和推动中国文化发展，确实作出了不可磨灭的巨大贡献。我们可以毫不夸张地说，中国文化的基本精神、中华民族人文精神，就凝结在《周易》的这两句话中：“自强不息”，“厚德载物”。

^①（宋）程颢、程颐：《遗书》卷二上。



主要参考文献

- (魏)王弼、(晋)韩康伯注，(唐)孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻《十三经注疏》本，中华书局1980年影印本；北京大学出版社1999年点校本
- (清)李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版
- 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版
- 丁原明：《横渠易说导读》，齐鲁书社2004年版
- (宋)程颢、程颐：《二程集》，中华书局1981年版
- (宋)失熹：《周易本义》，中国书店1987年影印本
- (明)来知德：《易经集注》，上海书店1988年影印本
- (明)王夫之：《船山全书》第一册，岳麓书社1988年版
- (清)李光地编纂，刘大钧整理：《周易折中》，巴蜀书社2006年版
- 杭辛斋：《学易笔谈》，辽宁教育出版社1997年版
- 尚秉和：《周易尚氏学》，中华书局1980年版
- 高亨：《周易古经今注》，中华书局1984年版
- 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版
- 金景芳：《学易四种》，吉林文史出版社1987年版
- 金景芳、吕绍纲：《周易全解》，吉林大学出版社1989年版
- 吕绍纲：《〈周易〉的哲学精神》，上海古籍出版社2005年版
- 黄寿祺、张善文编：《周易研究论文集》，北京师范大学出版社1987~1990年版
- 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社1989年版
- 朱伯崑：《易学哲学史》，华夏出版社1995年版
- 朱伯崑主编：《易学基础教程》，广州出版社1993年版

- 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社 1985 年版
- 严绍璦、源了圆主编：《中日文化交流史大系·思想卷》，浙江人民出版社 1996 年版
- 王晓秋、大庭修主编：《中日文化交流史大系·历史卷》，浙江人民出版社 1996 年版
- 王勇、大庭修主编：《中日文化交流史大系·典籍卷》，浙江人民出版社 1996 年版
- 李零：《中国方术续考》，东方出版社 2000 年版
- 钱钟书：《管锥编》，三联书店 2001 年版
- [英] 李约瑟：《中国科学技术史》，科学出版社、上海古籍出版社 1990 年版
- 林徐典编：《汉学研究之回顾与前瞻》，中华书局 1995 年版
- 张国刚等：《明清传教士与欧洲汉学》，中国社会科学出版社 2001 年版
- 张立文等主编：《中外儒学比较研究》，东方出版社 1998 年版
- 忻剑飞：《世界的中国观》，学林出版社 1991 年版
- 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，福建人民出版社 1985 年版
- [法] 戴仁主编，耿昇译：《法国当代中国学》，中国社会科学出版社 1998 年版